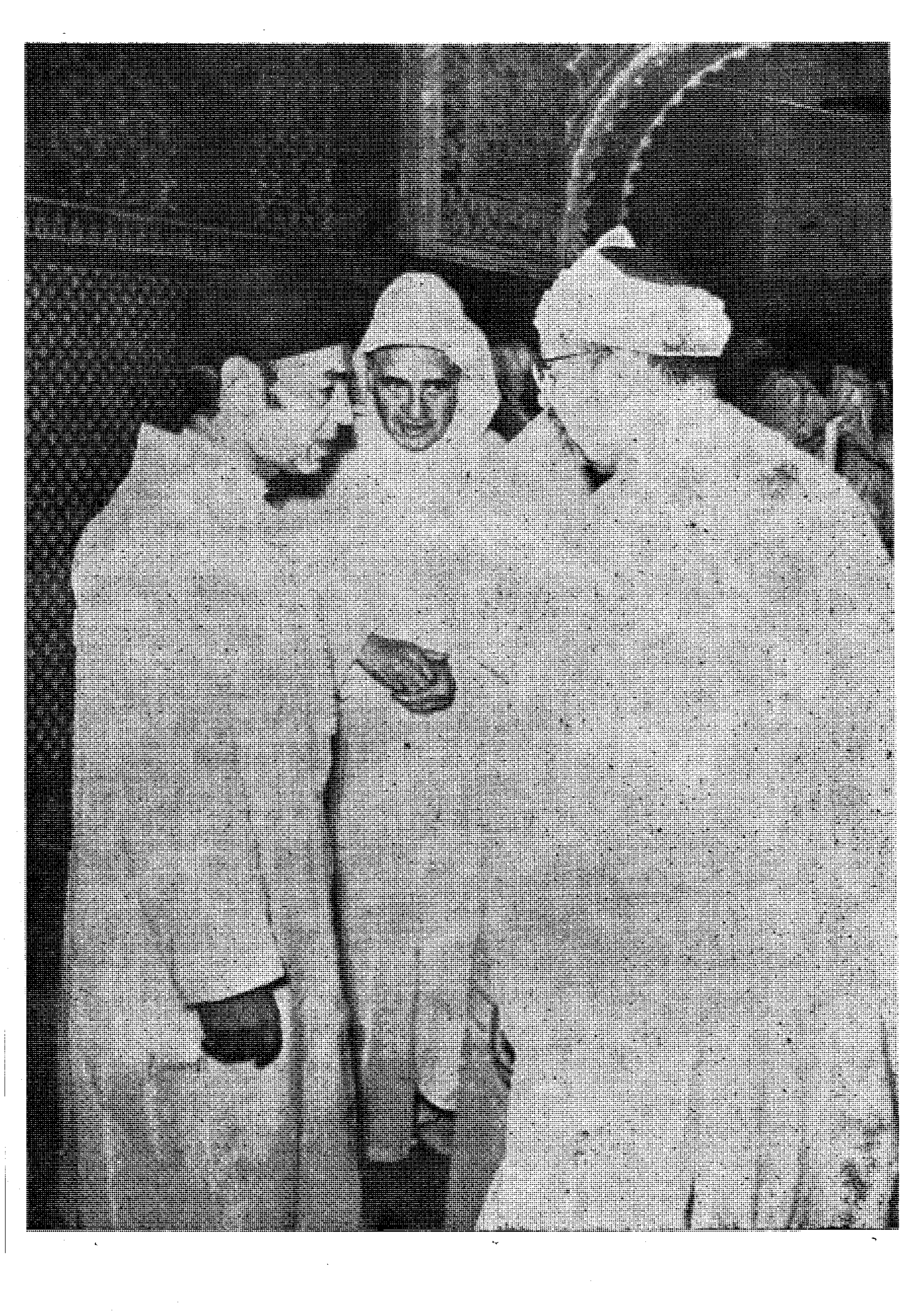
محمد الفاضل ابن عاشور



جمع واعداد

عبد الكريم محمد

الدار التونسية للنشر



الإشعاع الفكري الاسلامي
بين تونس والمغرب على مدى القرون

منـذ أن أشع نور الاسلام على هذا الشمـال من إفريقيا، وأسّست أول مـدينـة إسلاميـة فيه، والاشعاع الثقافي والعلمـي والحضاري الذي انبثق عن الاسلام يغمـر هذه الديـار، يقوم عليه العلمـاء الأعلام الذين سخّروا أنفسهـم وطاقاتهم ومواهبهم في هـذا السبيـل.

وهكذا كانت القيروان مدينـة الإسلام الأولى في هذا المغرب الكبير موطنـا لذلك الإشعـاع لفترة طـويلـة من الزّمن، لا سيّما تلك الفترة الأولـى التي اقتـرنت بارسـاء قواعد الدين الاسلامي الحنيف وحضارتـه في ربـوع المغـرب.

ولـكنّ حضارة الاسلام وثقـافته لم تكن لتقتصـر على مدينة أو مدينتيـن تشع منهما، بل إن نامـوس التحضيـر الذي اقترن بالاسلام منذ البدايـة... جعل هذ الاشعاع متعـدد المراكز، متواصلا مع النمو البشري والفكري والاقتصـادي والسياسي والاجتمـاعي، فتعدّدت المدن وتعدّدت معها مراكـز هذا الاشعـاع، كما تزايـد عدد العلمـاء الأعلام الذين زخرت بهم الحياة الثقافية والعلميـة، وتوثقت الصلات الماديـة والروحية بين أقطـار المغرب العربي الاسلامي، وتوالت تنقـلات الاساتذة والطلاب بين مر اكز الاشعاع العلمي والثقـافي والحضاري حتى في أحلك أوقـات الصراع السيـاسي، وفي أزمنة القطيعة بين الدّول التي كانت تقوم هنا أو هناك ثم تتنـافر فيما بينهـا

لأسباب سياسية أو عقائدية، الا أنّه خلال ذلك كله لم يتوقف الاتّصال الثقافي والعلمي ، فكان العاماء يتنقّلون بكامل الحرية بين أقطار المغرب العربي الاسلامي، ويتطارحون القضايا والمشاكل ويقيمون المناظرات والمناقشات ، والطلاب يتوافدون على مراكز الإشعاع الثقافي والعلمي في اطمئنان يرشفون من مناهلهما، بل إنّ التبادل العلمي والثقافي تغلّب على الظروف التي قد لا يستطيع فيها هذا العالم أو ذاك الانتقال لأسباب شخصية أو مشغوليات علمية. . فتحقق عن طريق التراسل وتبادل المعلومات، ناهيك بأنّ انتشار الكتب بين هذه الاقطار وبعضها، أو بينها وبين شقيقاتها في المشرق كان من الرواج بحيث انّ الورّاقين والنّساخين وتجّار الكتب نفقت بضاعتهم ، وكانت لهم مكانة مرموقة لدى الملوك والرؤساء والعلماء والطلاب وعامة الناس على السّواء فضلا عن أنّهم كانوا هم أيضا يتنقّلون بين البلدان في حرية ولو في المناطق التي لا ينتمون اليها سياسيّا، وبطبيعة الحال كانت كذلك الكتب التي يتاجرون فيها أو ينسخون، الأمر الذي لم يتحقق بصفة مرضية الآن، لا سيما وأن الوحدة الفكرية والثقافية هي أساس كل وحدة ناجحة.

الإجازات العلمية :

كما أن العلماء المجازين في بلد من البلدان كانوا لا يكتفون بتلك الإجازة من علماء أعلام في بلدهم. . فيهرعون إلى عالم آخر في بلد آخر لينالوا شرف الإجازة منه، والتّلقّي عنه.

وإنّ نصوص هذه الإجازات لهي غاية في الدّقة والتّسلسل الى الاساتذة الأول، فهي من هذه الناحية تضمّ تاريخا للحركة العلمية، والعلماء الذين برزوا في هذا الفن أو ذاك عبر التاريخ بأسمائهم، وقد اتّبعوا في ذلك طرق رواية الحديث النّبوي الشريف واسناده، "عن . ة . عن . . . الخ"

وقد نشأ عن ذلك تبادل ثقافي عميق الجذور بين المدارس العلمية وأعلامها في مختلف البلدان الإسلامية، ولا سيّما في هذا المغرب العربي الإسلامي، وتلك لعمري طريقة في توحيد الثّقافة والعلم، فضلا عن امتزاج طرائقها وأساليبها المتعدّدة في البيئات العلمية لكلّ من هذه البلدان، بالإضافة

إلى أنّ ذلك يُشكّل طريقة آخرى لتوحيد المناهج التّعليميّة، وطرائق البحث العلمي.

ذلك آنّ الأساتذة الّذين لهم حقّ الإجازة العلمية، قد حصلوا على ذلك إما عن طريق انتقالهم الى المصادر الأولى لهذه المدارس العلمية، فأخذوا عن أئمّتها الأول، أو عن أصحابهم وتلامذتهم أو تلاميذ تلامذتهم جيلا بعد جيل، أو آنّهم أخذوا عن أستاذ من هؤلاء المجازين، كان هو قد انتقل إلى المصدر الأصلي لهذه المدارس، ولم ينتقلوا هم إليها، وبالتّالي فانّهم يعتبرون — عن طريق غير مباشر — قد انتقلوا هم إليها، بأخذهم عن ذلك الأستاذ أو ذاك، وإدراج أسماء من تلقّى هو عنهم، في إجازات المتلقّين عنه، فكأنّهم قد تلقّوا عن الأستاذ أو الأساتذة الأول، وإن فرّقت بينهم وبين هذا العالم المجاز الآن .. مئات السّنين أو بعضها، أو بعد المسافات أو قربها.

فأيّ سبيل أدقّ من هذا في توحيد الثقافة والعلم، سواء من ناحية امتزاج المدارس الثقافية والعلمية في بيئاتها وأماكنها المختلفة المنتشرة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، أو عن طريق توحيد منهاجها أو عن طريق توحيد أساليبها وطرائق التّلقين والتّدريس والبحث بينها، أو عن طريق ربط الصّلة بين الأجيال العلمية بانتماء المجاز الى أساتذتها الّذين تلقّى عنهم أستاذه الّذي أجازه .. وهكذا الى المصدر الأوّل في مكة أو المدينة أو البصرة أو الكوفة أو بغداد . أو القيروان .. الخ.

ولعلّه من المفيد لمن يبحث في توحيد الثّقافة والتّعليم للبلدان العربية والإسلامية، أو لبعض البيئات منها، كما هو الشّأن بالنّسبة لبلدان المغرب العربي، أن يدرسوا هذه الطّرائق السّابقة الّتي وحّدت فعلا الثّقافة والعلم في عصور عديدة سالفة، وأن يقتبسوا منها ما يناسب عصرنا الحاضر من طرق وأساليب، أو يطعّموها بما جدّ من ابتكارات ، أو يلقّحوا الأساليب والطّرق الجديدة بالصّالح اليوم من هذه الطرق والأساليب السّالفة ، ويستنبطوا منها ما يفيد اليوم في مجال التوحيد.

انتقال العلماء بعد انتقال الطلاّب :

وكان أيضا الى جانب انتقال الطّلاب الى مراكز الإشعاع الثّقافي

والعلمي، انتقال آخر من جانب بعض العلماء سواء لنشر العلم أو تحقيق واجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بالوعظ والإرشاد، والإصداع بالخطأ والصّواب في تصرّفات المجتمعات الخاصة والعامّة على السّواء، أو لنشر دعوة من الدّعوات أو المذاهب الدّينيّة أو السّياسيّة أو الصّوفيّة. أو الانتقال الى ملك من الملوك أو عظيم من العظماء والقادة يستقدم هؤلاء العلماء الى بلاطه أو حاشيته حيث كانوا يتفاخرون على بعضهم البعض ويتباهون بكثرة ما عندهم من العلماء والفقهاء والأدباء والشّعراء. فولّد هذا الانتقال حركات علمية زاخرة، وإشعاعا ثقافيا غامرا، وفتح مجالات التنافس المفيد.

ولعلنا نجد مثيلا لذلك اليوم بين الدول وخاصة منها التي تتوفّر على امكانيات ماديّة ضخمة ووسائل للبحث العلمي أعظم .. حينما تعمد إلى استجلاب الكفاءات العلميّة إليها عن طريق الإغراء الماديّ وتوفير وسائل البحث وإمكانيّاته أمامهم، ومنحهم جنسيّتها، وحتّى عن طريق اختطافهم، الأمر الّذي تعاني منه الدّول الصّغرى والسّائرة في طريق النّمو، لانتقال كفاءاتها العلمية إلى البلدان القادرة النّامية الّتي تغريهم على ذلك بمختلف الوسائل.

كل ما في الأمر أنّ العلماء كانوا فيما سبق يغرون على ذلك من جانب الملوك والرؤساء، والآن يغرون بواسطة الدول وأجهزتها العلمية أو السّياسية أو السّرية.

ولقد خصّ المغرب الكبير ولا سيّما إفريقية منذ بداية الفتح الإسلامي بعناية ثقافية وتعليميّة وتربوية إسلاميّة من جانب الصّحابة والتّابعين لعلّه كان من آثارها أن أصبحت القيروان مركزا هامّا من مراكز الإشعاع العلمي والثّقافي والحضاري في العالم الإسلامي، ثم تلتها مدن إسلامية أخرى بالجزائر (المغرب الأوسط) وبالمغرب الأقصى والأندلس.

فالغزوة الأولى لإفريقية ضمّت 20 ألفا من الصّحابة والتّابعين وكانت سنة 27 للهجرة على عهد عثمان بن عفّان الخليفة الثّالث للرّسول صلى الله عليه وسلم، ومن بينهم عشرات إن لم نقل مآت من العلماء والفقهاء والمحدّثين، يكفي أنّ من بينهم العبادلة السّبعة وهم : عبد الله ابن سعد بن أبي السّرح قائد الجيش وأحد كتّاب الوحي النّبوي، وعبد

الله بن الزّبير بن العوّام وهو من هو، وعبد الله بن العبّاس بن عبد المطّلب، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمرو بن العاص السّهمي.

وقد سمّيت هذه الغزوة باسم "العبادلة السّبعة" لذلك.

وكما نعلم فانّ الفتح الإسلامي كان يقترن دائما بالتّفقيه في الدّين والدّعوة اليه، والتّربية عليه، ونشر العلم واللغة العربية، لغة القرآن، وإنّ لوجود العبادلة السّبعة وفيهم حبر الأمّة وعالمها وفقيهها لدليل على أنّهم إلى جانب عملهم العسكري، كانوا يقومون بعمل آخر تعليميّ وتربويّ وثقافي بنشر دعوة الإسلام ومبادئه، وبتقديم المثل والقدوة الصّالحة من أنفسهم، لا سيّما بين أهل البلاد من البربر الّذين لم يكونوا المحارب الرئيسيّ للمسلمين في هذه الغزوة وإنّما كان الرّوم ومن تبعهم من البربر.

وفي الغزوة الثانية سنة 45 هـ على عهد معاوية بن أبي سفيان قدم جيش آخر قوامه عشرة آلاف، فيهم أيضا عدد من الصحابة والتابعين، ومن بينهم عبد الله بن الزّبير للمرة الثانية، وأبو زعمة عبيد الله البلوي الصحّابي الكبير الذي استشهد ودفن بالقيروان، وحنش الصنعاني التّابعي الشّهير الذي أسلم على يديه كثير من سكان شبه جزيرة "شريك" (الوطن القبلي) يكفي أنّ من بينهم الزعيم البربري "كسيلة" وطبعا كان إسلامهم راجعا الى ما نشره حنش الصّنعاني وهو أحد التّابعين العلماء الذين استمرّوا في الجهاد ونشر الإسلام حتى شهد فتح الأندلس مع موسى بن نصير.

وفي الغزوة الثالثة سنة 50 هـ بقيادة عقبة بن نافع الّذي بنى مدينة القيروان واختط بها أوّل مسجد في إفريقيّة (تونس) هو جامعه المعروف باسمه حتى الآن، والمسجد في الإسلام مكان للعبادة والتّعليم والتّربية الدّينية والعربية، كما هو مركز لاجتماع المسلمين لا سيّما يوم الجمعة.

ثم كانت مواصلة عقبة بن نافع سنة 62 هـ لفتح بقية المغرب على عهد يزيد بن معاوية حتى وصل الى المحيط الأطلسي بالمغرب الأقصى وإلى الصّحراء.

ثم توالت بعد ذلك الفتوح حتّى استقرّ الإسلام بهذه الدّيار، فلما

استقـرّ تواصلت حركـة واسعـة لنشر دعائم الاستقرار من التّعمير والبنـاء وما تبعـه من نشر اللّغـة العربيـة والثقـافـة الإسلاميـة.

وليس أدلّ على أنّ الثقافة العربية الإسلامية قد بدأ نشرها منذ الفتح الأول سنـة 27 هـ من أنّ حسّان بن النعمـان الغسّاني الذي أعاد الفتح الحقيقي سنة 77 هـ أي بعد نصف قرن من الفتح الأوّل قد وجد سهولة في أن يجعل اللّغة العربيـة رسمية، وأن يوزّع أراضي الدّولة التّي كانت تابعـة للرّوم البيزنطيين على صغـار الفلاحين من البربـر، وأنّه نظّم الدّواويـن وأجهـزة الـدّولـة.

كما أنّ الجيش الـّذي فتح الاندلس بقيادة طارق بن زياد لم يكن به أكثر من ثلاثمائـة من أصل عربي والباقـون من البربـر، وكان عدد الجيش 12 ألفا، وأنّ مهمـة هؤلاء العرب المسلمين الرئيسية حينما تركهم موسى بن نصير مع طـارق بن زيـاد حينما ولاه طنجة قبيـل فتح الاندلس. كانت تعليم البـربـر الدّين والقرآن والثقـافـة العـربيـة.

ثم إنّ خطبة طارق بن زيـاد البربري الأصل القصيرة الجامعة باللغـة العربية الفصيحـة عند عبوره البحر لفتح الأندلس في جيش قوامه 12 الفا من البربر، إلا قليـلا، دليل على تغلغـل الثقافة العربية الإسلامية فيهم وإلا لم يخطب فيهـم بهـا.

ولم تقف عنايـة المسلمين بنشـر الثّقافـة والعلم والدّين بين البربـر حتى بعد وصولهم الى هذا الحد، بل إنّنا نجد الخليفـة العادل عمـر بن عبد العزيـز الـّذي اشتهـر عنه أنّه قال "إنّ الله بعث محمدا هاديا ولم يبعثـه جابيا" . نجده يوفـد عشرة من فقهاء التّابعين إلى إفريقيّة في سنة 100 هـ للمـزيد من تركيز دعـوة الإسـلام وثقـافتـه العـربيّـة في نفوس البربـر الـّذين نبغ منهم علمـاء كثيرون في الإسلام والعربيّة.

وحـدة الاصول الثّقـافيـة :

كانت تلك جذور نشر الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ومبادىء الدّين الحنيف وقواعده، وأخلاقه ومُثله بأنحاء المغرب الكبير، كما كانت أيضا السّبيل إلى قيام بيئات ثقافية متّحدة الأصول متعدّدة الفروع فيما بعد، حينما تكوّنت

مراكز إشعاع ديني وثقافي وعلمي أخرى — إلى جانب القيروان — وأصبح التّعاون والاتّصال بين هذه المراكز وبين القيروان من جهة، وبينهما وبين مراكز الإشعاع الإسلاميّة الأخرى في المشرق العربي والإسلامي.

ذلك أنّه في الفترة الأولى من تمركز الفتح الإسلامي والدّين الإسلامي والثّقافة العربيّة الإسلاميّة، وهي التي تبتدىء من الفتح حتى قيام الدّولة الأغلبيّة بتونس، واستقلال الأمويين بالأندلس، وقيام الدّولة الإدريسيّة بالمغرب الأقصى . . كانت إدارة البلاد بواسطة وال يعيّنه الخليفة بالمشرق، يستقرّ بالقيروان، وهو يولّي عمالا يتبعونه على بقيّة المغرب والأندلس.

وكانت إفريقيّة منقسمة اذ ذاك إلى خمسة أعمال كبرى :

1 — تونس وما يليها من شمال القطر التونسي .

2 — الزاب وقاعدته "طبنة" وهو يمتدّ الى جنوب عمالة قسنطينية .

3 — قسطيليّة وهي بلاد الجريد اليوم وقاعدتها مدينة توزر.

4 — طرابلس ونواحيها لحد برقة .

5 — المغرب ويشمل بلاد المغرب الأقصى والسّوس ، وقاعدته تارة طنجة، وتارة مدينة "وليلى" ودام ذلك إلى أن استقلّت دولة الأدارسة ، وأسّسوا مدينة فاس فصارت قاعدة لهم.

وربّما كان يعتري تقسيم الأعمال على هذه الصّورة بعض التّغيير كالتحاق الأندلس بافريقيّة قبل استقلالها، وصقليّة بعد فتحها، وإنّما حصل ذلك حسب الظّروف والزّمان .

استمرار الإشعاع العلمي وتعدّد مراكزه :

وبالرّغم من استقلال أجزاء المغرب في أواخر المائة الثّانية للهجرة، كاستقلال الأدارسة باقامة دولتهم في المغرب الأقصى ابتداء من سنة 172 ه واستقلال الأغالبة بحكم إفريقية سنة 184 ه، وقيام الدّولة الأموية بالأندلس 138 ه فانّ الاتصال والتّبادل العلمي والثّقافي لم يتوقّف أو ينقطع بالرّغم من تطاحن هذه الأنظمة في بعض الأحيان

وقد كان العلماء والطّلاب والكتاب والأدباء والشّعراء يتنقّلون بين هذه البلدان في حرّية، اللّهم إلا النّزر القليل من الذين حال ولاؤهم السّياسي دون ذلك.

بل إنّ هجرة بعض الأسر القيروانيّة العربيّة، والأسر الأندلسيّة إلى المغرب الأقصى على عهد إدريس الثّاني منشيء مدينة فاس الّتى اختّطها بين القيروانيين والأندلسيين قد أدّى إلى أن تحتوّل هذه المدينة إلى مركز هام من مراكز الإشعاع الثّقافي والدّيني والاجتماعي يضاهي القيروان وتونس وقرطبة وغيرها، لا سيّما بعد أن أنشأت فاطمة الفهرية القيروانية جامع القرويين بفاس الّذي أصبح فيما بعد جامعة علمية ودينية كان لها دور عظيم في الحضارة والعلم والثّقافة العربيّة الإسلامية على مدى قرون وقرون.

ولقد استمرّ الإشعاع في نموّ واّطراد، وتتابع تعاون العلماء وتنقّلهم هم والطّلاب بين أقطار المغرب، سواء في عهود الوحدة السّياسيّة والإداريّة كما هو الشأن في عهد الفاطميين الموحّدين والمرينيين أو الدّول الّتي تفرّعت عنهم، أو في العهود الأخرى الّتي لم تكن فيها هذه الوحدة السّياسيّة.

بين المغرب وتونس :

ولقد كانت العلاقات الثّقافية والعلميّة بين المغرب الأدنى : تونس أو إفريقيّة، والمغرب الأقصى مطبوعة دائما بالمتانة والوثوق منذ أن ساد المذهب المالكي المغرب الكبير، بل قبل ذلك منذ إنشاء القيروان وجامع الزّيتونة بتونس على يد عبيد الله بن الحبحاب سنة 114 هـ وذلك الجامع الذي أصبح جامعة علمية ومركزا من مراكز الإشعاع العلمي والثقافي العربي الإسلامي في المغرب العربي الكبير وقد التحق بهما فيما بعد جامع القرويين بفاس الّذي أنشأته فاطمة الفهرية القيروانية.

وليس أدلّ على ذلك من أنّ المذهب المالكي قد بدأ انتشاره في المغرب الإسلامي من القيروان وتونس على يد علي بن زياد أحد أصحاب مالك بن أنس، وفي ذلك يقول العلامة المرحوم الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور الذي أوحت إلينا محاضراته المغربية بهذه الدّراسة :

"وكان في إفريقيّة بين تونس والقيروان مركز آخر هو الّذي تكوّن بعلي بن زياد في تونس، وأسد بن الفرات في القيروان، ويعتبر المركز

التّـونسي أصـلا لمركـز القيروان ، لأنّ آسـد بن الفـرات تخرّج بعلي ابـن زيـاد"

ثم أصبحت المدوّنات المالكيّة لأسد بن الفرات وسحنون بن سعيد ومحمد بن سحنـون هي مرجع المذهب المالكي في كلّ من تونس والمغرب وتقاطر الطّلاب من المغرب على تونس والقيروان لدراستها وتلقّيها، كما انتقل العلماء منهما إلي المغرب والأندلس لنشر المذهب.

وظلّ ذلك سائدا خلال القرون التّالية لا سيّما وأنّ الحجّاج المغاربـة كانوا يأخذون طريقهم الى الحجّ بواسطـة تونس.

واذا عرفنا أنّ أحد الفقهاء المغاربة وهو أبو عمـران الفاسيّ قد اتّخذ من القيروان مستقرّا له، ثم كثيرون غيره فيما بعد، عرفنا مدى هذه الصّلات العلميّة والثّقافية، لا سيّما وأنّ أبا عمـران الفاسيّ هو الّذي لجأ إليه أمير صنهاجة يحيى بن إبراهيم الكداليّ في القرن الرّابع الهجريّ يطلب منه أن يبعث معه أحد تلاميذه لكي يعلّم أبناء القبيلة ويفقّههم في الدّين فعرض أبو عمـران ذلك على طلبته بالقيروان فلم يتقدّم منهم أحد، وكتب إلى أحد تلاميذه القدامى وهو وهّاج العطى من أهل سوس الأقصى ليختـار احـد تلاميذه لهذه المهمّة، فكان أن ندب لهذه المهمـة عبد الله بن ياسين الجزولى الّذي انبعث على يديه بعد 20 سنـة من التّربية والتّعليم والإعداد . . دولـة المـرابطين العظيمـة التي سادت المغرب والأندلس.

ولقد ثبت أنه كان هناك ترابط واتصال وتعاون علمي في مختلف الميادين بين العلمـاء في كل من تونس والمغرب والأندلس خلال عهد المرابطين، بالرّغم من أنّ دولتهم لم تمتد إلى تونس، فقد كان ابن الجزّار الطّبيب القيرواني الشّهيـر على صلة تراسل مع ابن زهـر الطبيب الشهير في بـلاط المـرابطين، وكانـا يتبادلان المعلومات والاكتشافات العلمية والطّبيـة.

دولـة المـوحـديـن :

أما في دولة الموحّدين الّتي وحدت المغرب الكبير من برقة إلي المحيط الأطلسـي على يد عبد المؤمن بن علي، فانّ المهدي بن تومرت داعيـة الموحّدين قد سبق له أن جال في هذا المغرب حين عودته من الشّرق،

واتّصل بالعلماء وبعامة النّاس على السّواء، وكان في جولته هذه يندّد بالمنكرات، ويجاهر بشجب ما يراه من البدع، في جرأة وشجاعة، بالإضافة إلي دروسه في المساجد حتى أنه التقى بعبد المؤمن بن علي الكومي في إحدى محاضراته، وكان يزمع التّوجه إلى الشّرق لإكمال تعليمه، فوجد في ابن تومرت ضالّته، ووجد فيه ابن تومرت بغيته، فأنشأ أكبر دولة مغربيّة تمتدّ إلى برقة والأندلس، موحّدة الثّقافة والعلم والسّياسة.

دولة الحفصيين :

وعندما قامت دولة الحفصيين منبثقة عن دولة الموحّدين . . امتدّ سلطانها إلى أجزاء من المغربين الأوسط والأقصى، وكان عهد المستنصر الحفصي عهد ازدهار علمي وثقافي ومادي، فتوافد عليه العلماء والكتّاب والأدباء والشّعراء من كل صوب، وكانت حركة علمية واسعة، زيادة على النّفوذ السّياسى الّذي وصل إلى الشّرق، حتّى بايعه أمير مكة والحجازيون بالخلافة سنة 657 ه لما سقطت الخلافة العبّاسية ببغداد على يد التّتار، كما وافته بيعة بني مرين بفاس في مستهلّ دولتهم التي نشأت هي الأخرى بالمغرب الأقصى على أنقاض دولة الموحدين.

وقد كتب الرّحالة العبدري المغربى فى رحلته الكثير عن هذه الحركة العلمية التى رشف هو شخصيّا من معينها، وذلك سنة 688 ه، فضلا عن وصفه للمعالم الحضارية والجغرافية والاجتماعية والاقتصاديّة.

وفي عهد السّلطان أبي بكر الثّاني الحفصي الّذي تصاهر مع المرينيين بالمغرب الأقصي . . ظهر العديد من العلماء الأعلام الّذين امتدّ إشعاعهم العلميّ والدّينيّ والأدبيّ إلى المغرب والمشرق.

وفى ذلك يذكر العلامة المرحوم حسن حسنى عبد الوهاب فى «خلاصة تاريخ تونس» بعض الأسماء اللامعة فى هذه المجالات فيقول :

«وكان فى عصره من ظهور الفقهاء الأجلاء ما أكد سمعة تونس العلميّة وأيّد شهرتها، نخصّ منهم بالذكر قاضي الجماعة محمد بن عبد السلام صاحب التآليف الجليلة المتوفّى سنة 749 ه (1348 م).

والإمام محمد ابن عرفة، والعلامة محمد بن راشد القفصي المتوفي

سنة 736 هـ (1336 م). والقاضي إبراهيم بن عبد الرفيع المتوفي سنة 733 هـ (1333 م)، والمدرّس الكبير محمد بن هارون المتوفي سنة 750 هـ (1349 م) وغيرهم من الأعلام»

وقد كانت تآليف هؤلاء وطلابهم وفتاويهم في مختلف أنحاء المغرب الكبير والأندلس منتشرة، حتى أعادوا عهد علي بن زياد وأسد بن الفرات وسحنون في القرن الثاني والثالث الهجري، الّذي كان «يحضر مجالسه بجامع عقبة تلامذة من جميع الأقطار المغربية والأندلس يروون عنه أصول الدّين وفروعه، ولقد عدّ له نحو سبعمائة رجل بالآفاق تخرّجوا عليه» .

فقد كان الإمام ابن عرفة أحد مجدّدي المذهب المالكي في المغرب والمشرق، (انظر محاضرة علامتنا المرحوم عن المذهب المالكي في هذه المجموعة).

«انتفع به في العلوم خلق كثير من المغرب والمشرق وتوفّي رحمه الله في 24 جمادى الآخرة سنة 803 هـ (فبراير 1402 م) ودفن بجبل الزلاج وقبره مشهور» .

ولن نستطيع إحصاء هؤلاء العلماء الأعلام وتلامذتهم وكتبهم وفتاويهم التي كانت سائدة في المغرب الكبير.

ابن خلدون :

ويكفي أنّ من علماء ذلك العصر العلامة ابن خلدون الفيلسوف المؤرخ الشهير المولود بتونس سنة 732 هـ (1332 م)، والذي بدأ حياته العملية كاتبا لدى السّلطان أبي إسحاق إبراهيم الحفصي، ثم التحق بالسلطان أبي عنان المريني بفاس سنة 755 هـ (1354 م)، ثم إلى غرناطة سنة 765 هـ (1364 م)، وظلّ يتنقّل بين البلدان المغربيّة، وعاد إلى تونس مرة أخرى سنة 780 هـ (1378 م) إلى أن قصد مصر والشرق سنة 784 هـ (1382 م) حيث واصل رسالته العلميّة بالجامع الأزهر.

ولقد كانت تنقلات ابن خلدون ذات إشعاع علميّ وثقافي ودراسي فكتب آنذاك تاريخه الشّهير ومقدّمته الأشهر، وما كان ذلك إلا ثمرة عبقريته واتصالاته العلميّة والأدبيّة والسّياسيّة، فكانت نسبته مشاعة بين البلدان المغربية.

ابن بطوطة :

وفى هذا العصر أيضا قام الرّحالة المغربي الشهير ابن بطوطة برحلته الشّهيرة، وكان مروره بتونس خلال الفترة القصيرة التى استولى فيها أبو الحسن المريني على تونس، وقد صادفت إقامته بها عيد الفطر، فاتصل بعلماء تونس وإن لم يأخذ عنهم، لأنّ إقامته لم تطل حيث سافر مع وفد الحجيج الّذين اتخذوه قاضيا لهم، وتزوّج أثناء ذلك ابنة أحد الحجاج التونسيين.

بل إن أحد الذين رافقوه فى رحلته كان تونسيا، وإن لم يذكر ابن بطوطة شيئا كثيرا عن تونس فى رحلته. فلعلّ ذلك راجع إلى أنّ السّلطان اللذي استكتبه رحلته وهو أبو عنان المرينى كان يعرف الكثير عنها وعن علمائها الّذين يفدون إليه لا سيّما وانّ أبا الحسن المرينى كان والده.

وقد تولّى العديد من العلماء المغاربة الّذين وفدوا إلى تونس مهام علمية ودينيّة عظيمة من بينها الإمامة والتّدريس والخطابة.

وأورد ابن أبى الضّياف فى تاريخه تراجم بعضهم فقال مثلا عن الشيخ الفقيه حسونة القصري :

"سمعت ترجمة هذا الفاضل من شيخنا القاضى إسماعيل، وهى أنّه من قصر الرّباط بالمغرب، وفد إلى حاضرة تونس بقصد التّجارة، وكان عالما فقيها خيّرا، حسن المحاضرة، زكيّ النفس، عالي الهمّة.

وكان له محل بالربع فى تونس، لوضع سلعه على اختلافها، فكان يأتي إلى جامع الزّيتونة صباحا، ويقرىء درسين احتسابا، وبعدهما يذهب لموضع سلعه كأعيان التّجار.

ورغب الّطالبون في دروسه وانتفعوا بعلومه، ولمّا جعل الباشا علي باي الحسينيّ مرتّبا للمدرّسين، نظمه في سلكهم، ولما بعث له مكتوب المرتّب امتنع من قبوله، فأحضره لديه وقال له : لم ترغب عن مرتّب بلادنا وأنت الآن من أعيانها ؟ . . فقال له :

لم أرغب عن البلاد، بدليل أنّي اخترتها، وقد جلت في الآفاق، لكنّ الله أغناني، وله الشكر بما يسّره على يديّ من ربح التّجارة، فلا

يسوغ لي والحالة هذه أخذ الأجرة على العلم، فانّي أبثّ العلم لله خالصا، فأعط ذلك لمن هو أحوج منّا. فاستحسن حاله وعظمت منزلته عنده.

سيدي أحمد التّيجاني :

ولقد وفد إلى تونس أيضا سيدي أحمد التّجاني وأقام بها مدّة فى دار الفقيه الشّيخ حسونة القصري، وقد درّس بمسجد سوق البلاط بالعاصمة التونسية "**الحكم**" لابن عطاء الله.

ابن شقرون :

كما أنّ الشيخ عمر المحجوب الفقيه الإمام بالجامع الأعظم بتونس كان على صلة وثيقة بعلماء المغرب، ومنهم الشّيخ ابن شقرون، فلما أرسل الباي الشّيخ سيّدي إبراهيم الرّياحى إلى سلطان المغرب لشراء الحبوب والمواد الغذائية نظرا للقحط الّذي أصاب تونس آنذاك، وجّه الشّيخ عمر المحجوب رسالة معه إلى الشّيخ ابن شقرون أحد أعيان الدولة بالمغرب ليتدخّل فى الأمر لدى السّلطان. ولا شكّ أنّ هذه الصّلة كانت مبنية على لقاءات.

الشّيخ إبراهيم الرّياحي :

وكلّنا يعرف النّشاط الثّقافي والعلمي والأدبي الّذي قام به الشيخ سيّدي إبراهيم الرّياحي بالمغرب بالإضافة إلى قيامه بمهمّته هذه، وكان من آثار ذلك التّقدير الّذي حظي به هناك سواء لدى السّلطان مولاي سليمان العلوي، أو لدى العلماء وأعيان الدّولة، حتّى أنّ السلطان كان يكاتبه رأسا. الأمر الّذي جلب له الغيرة والحسد من بعض حاشية الباي.

ومن تلك الرّسائل قصيدة بعث بها السّلطان جوابا على قصيدة بعث بها الشيخ لتهنئته بعودة ابنه من الحجّ، وجاء في القصيدة السّلطانية :

يا أهل تونس حزتم شرفا بما   أبديتمو من صالح الأعمال
يكفيكم أنّ فيكم هذا الّذي   حلّت بلاغته محلّ كمال

ويعني الشيخ سيدي ابراهيم الرياحي.

الشّيخ محمّد الفاسي :

وكذلك كان من العلماء المغاربة الّذين وفدوا على تونس وأقاموا بها الشيخ أبو عبد الله محمد الفاسي الذي يقول عنه ابن أبي الضياف :

"هذا الفاضل من أفراد بيت الفاسي الطّائر الصّيت، المعروف بالعلم والفضل بحاضرة فاس، ساقته المقادير ومنّ الله به على هذه الحاضرة فاغتبط به الشيخ المفتي أبو عبد الله محمّد بن حسين البارودي وأنزله بداره على بساط إجلال وتعظيم، وضمّه ضمّ الكمي لسيفه، وضمّ اليه أبناءه، يفيدهم العلم، ويستفيد الشيخ بمسامرته".

وتولّى الشّيخ محمد الفاسي التّدريس بالجامع الأعظم، ثم بجامع الوزير يوسف صاحب الطابع ولم يكن عالما دينيّا فحسب بل كان كما قال ابن أبي الضّياف : كان على درجة عليا في تحقيق العلوم الشرعيّة والأدبية والعقليّة كالمساحة والهندسة والفلك وغيرها.

الشّيخ عليّ الغزاوي :

قال عنه ابن أبي الضياف : هذا الشيخ مغربي الأصل، و كان فقيها محصلا، عفيفا خيّرا سالكا، مقبلا على شأنه، مجانبا للفضول، نزيه النّفس، حسن المحاضرة. تقدّم شيخا بمدرسة باردو، وشاهدا على حبسه، وسكن بباردو وله معرفة بعلم الفلك، وله عند الملوك رتبة مأثورة.

ولم يزل على حالته المشكورة إلى أن توفّي في رجب، عند منتصفه، من سنة 1246 هـ (الخميس 30 ديسمبر 1830م) طاعنا في السّنّ.

ومن العلماء الّذين ساهموا في توثيق العلاقات العلميّة والثّقافيّة بين تونس والمغرب، بل والمغرب العربيّ كلّه المرحوم الشّيخ محمد النّيفر مفتي تونس، وهو الّذي أجاز العالم المغربيّ الشّهير أحمد الطّالب ابن سودة الّذي قدم اليها سنة 1268 هـ، فلمّا أجازه الشّيخ النّيفر هنّأه الشّيخ محمد بن مصطفى العلميّ الجزائري ارتجالا بقوله :

هنيئا أبا العبّاس نجمك طالــع بأوج علـوم بدرها لك سـاطـــع
هو النّيفـر المشهـور بدر زمـانــه فما لـه في الدنيـا نظيـر ينـــازع
إجازته إيّاك أكبـر شـاهــــد بأنّك ذو علم وفضلك واســـع
ولم لا وأنت وارث العلم والتّقـى خلا فاضل إلا لفضلك خـاضـــع
ألست سليل المجـد من آل ســودة هم سادة الدّنيا، ففخرك شـاســع

وقد توفّى الشيخ ابن سودة في أوائل القرن الحالي الهجري.

هذه هي بعض الأسمـاء الّتي كان لها في القرن الماضي دور في ذلك الاتّصال الثّقافي والعلمي بين المغرب وتونس، ذلك الاتّصال الوثيق الّذي نشأ منذ القرن الثّاني الهجري الّذي تركز فيه الإسلام في هذه الرّبوع.

ولم ينقطع هذا الاتّصال في القرن الحالي بل ظلّ متواصلا سواء خلال العهد الاستعمـاري أو بعده، بل ازداد وثوقا بعد الاستقلال، وتمكّن تنظيمـا واطرادا على يدي الرّئيس الحبيب بورقيبة رئيس الجمهورية التونسية والملك الحسن الثاني ملك المغرب لا سيّما بعد تبادل الزيارات بينهما سنتي 1964 — 1965.

وخلال النصف الأوّل من هذا القرن برزت أسماء علماء أعلام من المغرب وتونس في ميادين العلم وتوثيق الصّلات العلميّة والثّقافيّة بين البلدين ومن بينهم الامـام الشيـخ محمد الطـاهر ابن عـاشور — اطـال الله عمـره — والشّيخ النيفر والد الأستاذ الشّيخ محمد الشّاذلي النّيفـر، الّذي حذا حذو والده، كما حذا علامتنا المرحوم الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشـور حذو والده الأستاذ الإمام. والشيخ محمد المهدي الوزاني مفتي فاس وأكثر علمائها تأليفا مثل "المعيار الجديد" في أحد عشر مجلّدا، وقد زار تونس سنة 1323 هـ وكان نزوله بدار المرحوم الشّيخ محمد الصّادق النّيفـر، واحتفى به علماء تونس، ومن بينهم شيخ الإسلام محمود ابـن الخـوجـة وشيخ الجماعـة سالم بو حاجب وغيرهمـا.

ومن بينهم المصلح الإسلامي الشّهير الشّيخ أبو شعيب الدكّالي الّذي تذكّر زيارته لتونس علامتنا المرحوم الشيخ محمد الفاضل ابن عاشـور عندما قدم لمحاضرته بدار الحديث الحسنية بالرباط . . . ابنه الأستاذ عبد الرحمـان الدكالي . . فقال العلامة المرحوم :

"إنّ الّذي عرف — كما عرفت أنا — تلك البهجة الغامرة الّتي شملت البلاد التونسية من أدناها الى أقصاها، وهزّت محافل العلم وأهل العلم، يوم قيل إنّ إمام الإسلام الأعظم أبا شعيب الدكّالي — رحمه الله تعالى ورضي عنه — سيزور البلاد التونسية، ثم من شهد ذلك البحر الخضمّ الفيّاض بين أساطين جامع الزيتونة الأعظم متدفقا من مقول مولانا الأستاذ الأكبر رحمه الله . . من شهد هذا وأحس به كما شهدت أنا وأحسست به . . يشعر لا محالة بالرّوعة الجليلة لهذا الموقف الذي أنا فيه الآن . . ."

ومنهم الشيخ عبد الحي الكتاني الذي زار تونس في سنة 1340 ه وطبع بعض كتبه في تونس، وكذلك الشيخ الحجوي . . وغيرهم.

كانت تلك نظرة عابرة ومجملة عن الاتصالات العلميّة والثّقافية والإشعاع الّذي كان ينبثق من القيروان وتونس وفاس وغيرها، وكان العلماء والطّلاب من مختلف بلدان المغرب الكبير يتنقّلون بين هذه المراكز يعلّمون أو يتعلّمون.

ولا ننسى أيضا في هذا المجال الدور الذي قام به الصوفيون الأوائل أمثال أبي الحسن الشاذلي والتيجاني وغيرهما، قبل أن يأتي تحريف رسالة الزوايا الصوفيّة عن المناهج الأصليّة الّتي وضعها هؤلاء الأقطاب.

بعد الاستقلال :

وكما ذكرنا سابقا . . فإنّه كان لا بدّ لدول المغرب الكبير، بعد الاستقلال، من أن تزيد من توثيق الصّلات بينها، لا سيّما إعادة العلاقات العلميّة والثقافيّة بينها إلى سابق عهدها على الأقل . . ولكنّ انشغال هذه البلدان بالقضاء على مخلّفات الاستعمار وعهود التخلّف، وبناء كيانها من جديد، والحرب التحريريّة الجزائرية قد حال دون الإسراع في ذلك.

بيد أنّه تمت خطوات في هذا السبيل لا سيّما إثر الزيارات التي تبادلها محرّر تونس الرئيس الحبيب بورقيبة، ومحرّر المغرب المرحوم الملك محمد الخامس في السّنة الأولى والثانية من الاستقلال.

كما أنّ الظروف الّتي سبق أن أشرنا إليها لم تمنع مثلا من اتصالات بين العلماء في البلدان المغربيّة، وذلك مثل زيارة الأستاذ علال الفاسي زعيم

حزب الاستقلال المغربي، وعالم المغرب إلى تونس سنة 1959 م فخلال هذه الزّيارة قام الأستاذ الجليل بإلقاء عدّة محاضرات ودروس واتّصالات بالعلماء، وزيارة للقيروان مقرّ أجداده حتى أنّه أذّن في جامع عقبة بن نافع الفهري رمزا لهذه الصلات.

وزار تونس أيضا علامة المغرب بل العالم الإسلامي المرحوم الشّيخ محمد البشير الإبراهيمي الّذي أفاض من علمه الواسع الكثير بالرّغم من مرضه.

وفي أواخر سنة 1964 زار جلالة الحسن الثّاني ملك المغرب الجمهوريّة التونسية بدعوة من الرّئيس الجليل الحبيب بورقيبة . . فكان من بين نتائج هذه الزيارة التّوقيع على اتّفاقيّات تشمل ميادين عديدة من بينها الميادين العلميّة والثقافيّة وتبادل الأساتذة والطّلاب وغير ذلك.

كما أنّ جلالته قام بزيارة جامع الزيتونة الأعظم وبصحبته الأستاذ الشاذلي القليبي وزير الشؤون الثقافية والأخبار الذي ألقى كلمة جامعة بهذه المناسبة، كما كان علماء تونس في استقبال العاهل المغربي وفي مقدّمتهم العلامة المرحوم الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور الذي أفاض قبسا من علمه أمام الملك.

ولعلّ هذا اللّقاء كان واسطة العقد التي ربطت بين العاهل المغربي وعلامة تونس.

ثم جاءت زيارة الرئيس الحبيب بورقيبة للمغرب ردّا على هذه الزّيارة لتوثق العلاقات أكثر فأكثر، إذ تم خلالها إبرام الاتفاقيّات السّابقة، كما تمّت توأمة مدينتي القيروان وفاس رسميّا بعد توأمة فعليّة دامت قرونا وقرونا.

وقد صاحب الرئيس الحبيب بورقيبة في هذه الزّيارة ثلّة من علماء تونس في مقدمتهم المرحوم العلامة، فارتبطت به قلوب المغاربة من خلال محاضراته، كما ازداد ارتباط قلب العاهل المغربي والعلماء المغاربة به.

وقد كانت انطلاقة تبعت هذه الزيارة وخاصّة في الميادين العلميّة والثّقافيّة، فرأينا الطّلاب المغاربة يفدون إلى تونس للانخراط بالجامعة التّونسيّة والمعاهد العليا، والطّلاب التّونسيين يذهبون إلى المغرب لنفس

الغرض، كما رأينا الأساتذة التّونسييـن ينتدبون إلى المغرب لإلقاء محاضرات بجامعتي القرويين ومحمد الخامس وغيرهما، وكذلك الأساتذة المغاربة، والأسابيع الثقافية المتبادلة بين البلدين الشقيقين، إلى غيـر ذلك من وسائـل توثيق الاتّـصال والتّعاون الذي يتزايد يوما بعد يوم وسنة بعد أخرى.

ولكن الذي عادل ذلك كلّه هو نشاط العلامة المرحوم الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور العلمي والثّقافي بالمغرب الاقصى.

فمنذ سنة 1965 وهو يتردّد على المغرب حتّى توفّاه الله ، فكان لوفاتـه رنة حزن وأسى في قلوب المغاربة ما تزال قائمـة نظرا لما كان رحمه الله يتمتّع به هناك من تقـدير وإجلال.

فقد كان دائم المشاركة في الأحاديث الدينية خلال شهر رمضان المعظم ، والتّي كان يقيمها جلالة الملك بضريح جدّه مولاي الحسن الأول بالرباط ، والتّي كانت تنقل مباشرة بواسطـة الإذاعة والتلفزة المغربية. وأيضا كان رحمـه الله دائم المشاركة في المناسبات الدينيّة والقومية بالمغرب الشقيق.

وزيادة على ذلك فقد تردّد على المغرب لإلقاء المحاضرات بالكلّيات الجامعيّة والمعاهد الدينيّة والدراسات الإسلامية العالية، مثل كلّيات الشّريعة والحقوق والآداب وأصول الدين ودار الحديث الحسنيّـة . فجاب المغرب شمالا وجنوبا ووسطـا وشرقـا.

وخلال الاحتفال بذكرى مرور أربعة عشر قرنا على نزول القرآن العظيم اشترك مع علمـاء الإسلام الّذين حضروا إلى المغرب من مختلف أنحاء العالم الإسلامي في إلقاء المحاضرات والدّروس بالأقاليم المغربيّة، كما كانت له يد طولى في تأسيس جمعية للجامعـات الإسلاميـة آنـذاك.

وهكذا ترك الاستاذ الجليل بالمغرب تراثا علميّا عظيما ، يتمثّل في أحاديثه ودروسه ومحاضراته العامّة والخاصّة خلال هذه السّنوات القلائل، يضاف إلى تراثه المنتشـر في مختلف أنحاء العالم الإسلامي عامّة، وتونس بصفـة خـاصـة.

ولقد ولعت بجمع ما يمكنني جمعه من تراث العلامة المرحوم بالمغرب حفاظا على هذه الذّخيرة من أن تضيع ، وحرصا على أن يستفيد منها أكبر

عدد ممكن من المسلمين . . . فأمكنني جمع البعض من هـذا التّراث، بإعانـة من الإذاعة المغربيّة ووزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميـة هناك، الأمر الّذي أوجه لهما الشكر عليه، لتحقيق هذه الأمنية الغاليـة.

واخترت لهذه المجموعة – التي ربما تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعات عند الحصول عليها – اخترت لها عنوان "المغربيات".

ولما عرضت على الاستاذ عزوز الرباعي الرئيس المدير العام للدار التونسية للنشر فكرة طبع هذه المجموعة رحّب بذلك وأعان على إنجازه مشكورا.

هذه المحاضرات :

إنها سبع محاضرات قيمة تتناول موضوعات حيوية، هي حسب التّرتيب الزّمني لها :

1 – «الفقه الإسلامي والقوانين والتشريعات الوضعيّة»
محاضرة بدار الحديث الحسنية بالرباط
في 23 – 5 – 1966

2 – «المذهب المالكي»
محاضرة بكلية الشريعة بمدينة فاس
في 25 – 5 – 1966

3 – «المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر»
محاضرة بكلية الشّريعة بفاس
في 26 – 5 – 1966

4 – «ليلة القدر من خلال كتاب الاعتكاف في «الموطأ» للإمام مالك» محاضرة بضريح مولاي الحسن الأول بالرباط
في نفس الليلة بتاريخ 16 – 12 – 1966

5 – «القرآن العظيم . . من خلال شرح الآية الكريمة»
«قُل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين

لا شـريك لـه وبـذلك أمــرت وأنـا أوّل المسلميـن»
محـاضرة بضريح مولاي الحسن الأول بالـربـاط
في 10 — 12 — 1967

6 — «في سبيـل إظهـار الإسـلام»
محـاضـرة بكليـة الآداب بالرّباط
في 9 — 5 — 1968

7 — «الإخـاء والحلف في الإسـلام»
محاضرة بضريح مولاي الحسن الأول بالـربـاط
في 27 — 11 — 1968

تلك هي المحاضرات السّبع التي استطعت جمعها في هذا الكتاب، وتقديمها بهذه الدّراسة عن الصّلات العلمية والثقافية بين البلدين الشّقيقين عبر التاريخ، وبهذا التحليل لتلك المحاضرات القيّمـة .

نظرة عامة :

فمن ناحية الاختيار لهذه الموضوعات المتّصلة اتصالا وثيقا بالظرف والمكان والمستمعين الّذين ألقيت فيهم هذه المحاضرات، نجد أنها مع ذلك قد كانت من البيان والوضوح وسلاسة الأسلوب والاسترسال الغير المملّ . . قـد صلحت لكل مستوى، وجاءت مفيدة لكل قوم، فضلا عن عمقها وارتفاع مستواها في نفس الوقت، وتلك براعة من براعات الأستاذ العلامة المرحوم قلّمـا توفرت لكثيرين من العلمـاء.

فهو في حديثه إلى طلاب الدّراسات الإسلاميّة العليا، وإلى طلاب الكلّيات الجامعيّة، نجده عميقا في الاستقصاء والتّحليل العلميّ والبحث المنهجيّ والإحاطة بكلّ الجوانب والاستشكالات، والنّقد الموضوعيّ، والتجرّد العلماني، ومع ذلك فإنّ هذا كان من الوضوح والمنطق والبيان والتسلسل بحيث يجد فيه المستمع العاديّ الفهم والإدراك والمعرفة.

وهو في حديثه إلى عامّة النّاس وخاصّتهم . . في محاضراته العامّـة بضريح مولاي الحسن الأوّل . . نجده يقرّب موضوعات البحث إلى كـل

المستويات، مع الاحتفاظ بالعمق والدقة في التحليل الذي يحتاج إليه المتعمّقون في الدرس والتحصيل، والبحث والتعليل.

ولعل ذلك راجع إلى أمور عديدة كوّنت شخصيّته العبقرية وصقلت مواهبه الذّاتية، ووسّعت مداركه العلمية والعقليّة، ومزجت ذلك كلّه باجتماعية مارست وخالطت كل المستويات فعرفت كيف تجمع بينها، وفي نفس الوقت كيف توصل إليها المعرفة بالأسلوب الذي يمكّنها من ذلك، ومن بين هذه الأمور :

1 — أنّ العلامة المرحوم نشأ في أسرة عريقة في العلم على مدى قرون، يكفي في التمثيل على ذلك أن نذكر أن والده فضيلة الأستاذ الإمام الشّيخ الطاهر ابن عاشور — أطال الله عمره — وكان لمواهبه الشخصية منذ الصّغر وللجوّ العلميّ المحيط به ما استطاع معه العلامة المرحوم أن يكون الغرس الذي أينع من بين فروع هذه الأسرة الكريمة إيناعا لم يتحقق لأمثاله سواء من بين أفراد الأسرة نفسها، أو من أقرانه في الأقارب والأصدقاء، مع تفتح ونضج اختّص به منذ الصّغر، كان له الأثر الكبير في أن يجمع بين النظرة الجديدة، والتّقاليد العريقة في الأسرة.

2 — أنّ العلامة المرحوم نشأ في وقت برزت فيه بتونس والعالم الإسلامي بوادر نهضة وتغيير فكري واجتماعي وديني أيضا زيادة على الصّراع السّياسي والحزبيّ من أجل الشخصيّة التونسية العربية الإسلاميّة التّي كادت أن تفقد بين تزمّت المتزمتين، واعتقاد دعاة التّقدم والتّجديد أنّ في التخلي عن القديم — أيّا كان هذا القديم — والاندماج في شخصيّة المتقدّمين بالغرب . . السّبيل الأمثل للنهضة . . . فكان أن فرضت هذه القضايا وتلك المشاكل القائمة وجودها في تكوين العلامة المرحوم منذ الصغر، فكانت له مناعة من تربيته الأسروية وتعليمه الديني من أن ينحاز إلى الشقّ الذي بهرته حضارة الغرب وقوّته، وفي نفس الوقت كان له من تفتحه الذّهني والعقلي مناعة أخرى ضدّ التزمت والانغلاق والجمود منذ الصغر.

3 — كان للعلامة المرحوم مواهب وغرائز (إن صحّ التّعبير) أدبيّة وفنّية رقيقة منذ الصّغر ولّدت لديه دوافع شخصية إلى أن يحاول محاولات في الأدب والفن وهو ما يزال صغيرا . . إذ حاول أن يقرض الشعر في صغره،

كما أنه كان يحاول مع بعض رفاقه الصغار في الأسرة والأقارب أن يمثّل ويخرج، مستعينا في ذلك بملابس قديمة العهد من حيث النّماذج، وإن كانت جديدة من حيث الصّنع، متأثّرا بمشاهداته للفرق التمثيلية التي كانت تقدم إلى تونس من الشرق العربيّ، ولا سيّما في الروايات التاريخيّة والاجتماعيّة التي كانت سائدة في ذلك العهد، إذ حكى رحمه الله كيف أنّه مع رفاقه الصّغار كان يمثّل في الدّار مقاطع من هذه الرّوايات التي حفظها مثل «صلاح الدين» وغيرها.

وقد ولّدت هذه الحاسيّة الأدبيّة والفنيّة في نفسه إحساسا مرهفا رقيقا وقدرة على الإبداع، وأيضا تفتّحا لم يكن في كثيرين من أمثاله الصّغار بالأسرة نفسها، أو بغيرها.

4 — إلى جانب تعليمه الزّيتوني على الطرائق القديمة المجدّدة بعض الشيء، وتعمّقه في دراسة المتون والشروح والمختصرات والموسوعات في مختلف المواد . . . فقد كان رحمه الله ذا شغف بالاّطلاع على كل جديد من الكتب والصحف والمجلات العامّة والمتخصصة في كل علم ومادة، وفي كلّ فنّ، بل إنّه تعلم لغات عديدة فيما بعد، من بينها الفرنسية والأنجليزية ليشبع هذا النهم إلى المعرفة والتكوين الكامل، واجتماع الأصالة والتفتح في ذهنه وعقليته .

فلا غرو أن نراه يطرق أيّ موضوع في إحاطة وشمول ودقة جمعت بين القديم والحديث والأحدث.

5 — لم يصرفه هذا التعمق في المعرفة والدّراسة والعلم عن الاهتمام بالواقع الاجتماعي والسّياسي والاقتصادي لبلاده، فخاض معتركه وكانت له زيادة في ذلك، كما كانت في النّواحي العلميّة والدينيّة والأدبيّة، وكان يكفيه ناحية من هذه النواحي لتستغرق كلّ وقته وجهده . . ولكنّ العباقرة من الرّجال لا يحدّ من نشاطهم قصر الوقت، وليس لجهودهم وطاقاتهم حدّ.

فقد رأيناه نقابيا يشارك في التنظيم النّقابي التونسي بجهود طلائعية، ولعل الكثيرين لا يعرفون عنه هذا الجانب.

ورأيناه مكافحا وطنيا .

ورأيناه يقف إلى جانب الرّئيس الجليل الحبيب بورقيبة عندما أراد أن يحرّر المرأة التونسيّة من ربقة التخلف والجمود والقهر والسلبية، التي عزيت إلى الدّين والتقاليد والخلق الكريم مع أنها بعيدة عن ذلك كلّ البعد . . . فهو يكشف – رحمه الله – عن حقيقة موقف الدّين الإسلامي وشريعته السّمحة، وفقهه الصّحيح، ويجد فيه الرئيس بورقيبة السّند الدّيني والفقهي الذي تحدّث عنه الرئيس كثيرا وخاصة في الذكرى الأخيرة لعيد تحرير المرأة سنة 1956، في الوقت الذي وقف فيه جلّ علماء الدين إن لم نقل كلّهم ضد هذه الفكرة، اللّهم إلا فقيد الفكر الإسلامي النّاضج.

وتولّى رحمه الله القضاء فكان على اتّصال مباشر بالمشاكل الاجتماعيّة على حقيقتها وواقعها وأسبابها ومسبّباتها، وعلى عمق في معرفة دقائق التشريع والفقه الإسلاميّ فكانت من ذلك كلّه تجارب عملية إلى جانب المعرفة النظرية جعلت أحكامه دقيقة، وعلاجه للواقع علاجا ناجعا، وممارسته لمهامّه في الإفتاء أو في التّدريس أو العمادة أو الاتصال بالخاصّة والعامّة، أو مساهمته في الحركات الفكرية والأدبيّة والاجتماعية، مساهمة فعّالة تمتاز بالحنكة والبراعة، وحسن التّقدير، والتفتّح والأصالة في آن واحد.

6 – كما كان فضيلته متضلّعا في علوم الدّين ومطلّعا على علوم الدّنيا، ومتعمّقا في فهم أسرار اللّغة العربيّة وخصائصها، والأدب وفنونه، وخطاب النّاس ودرجاته وله في ذلك مواهب وقدرات وملكات أصبحت طوع عقله وفكره ولسانه ومنهجه وقلمه، الأمر الّذي يبدو واضحا حينما يتكلّم ويتحدّث ويرتجل ويسامر، في ذهن وقّاد وبديهة حاضرة، واسترسال مترابط، فليس بدعا أن نجده في هذه المحاضرات الارتجالية غزير المادّة، مرتّب الأفكار، مستوفيا كلّ نقاط البحث، مفيضا في غير إملال، موجزا في غير إخلال.

إطار متكامل :

هذا ونجد أيضا في هذه المحاضرات بالرّغم من اختلاف موضوعاتها، واختلاف من ألقيت فيهم، واختلاف مستوياتهم، والأغراض والنتائج المتوخّاة منها . . تضمّنها اتجاهات متكاملة تنبعث من إيمان عميق وعلم واسع وتحليل دقيق، ونظرة بعيدة المدى.

فنجده مثلا في محاضرته الأولى «الفقه الإسلامي والقوانين والتشريعات الوضعيّة» يرفع الالتباس الّذي وقع فيه الكثيرون حينما يحاولون عن قصد أو غير قصد أن يدخلوا الفقه الإسلامي في بوتقة واحدة مع القوانين والتّشريعات الوضعيّة مع أنّ الأساس والغاية والجوهر لكلّ منهما مختلف تماما، فيبيّن رحمه الله ذلك في أسلوب علمي ومنهجيّ لا يترك مجالا لأيّ التباس ببيان الأساس والجوهر والغاية لكل من الفقه الإسلاميّ والقوانين الوضعيّة.

«فعندما يتعمّد الباحثون عن بيّنة أو عن غير بيّنة أن يعتبروا الفقه عين القانون، والقانون عين الفقه . . والحال أنّ مدلول الفقه لمن يتأمّل فيه يختلف عن مدلول القانون اختلافا بيّنا، فليس الفقه مرادفا للقانون بحال، وليس الفقه بلفظ من الألفاظ العربيّة المستطاع ترجمتها بسهولة إلى لغة أخرى، لأنّ له مدلولا اصطلاحيا خاصّا مستمدّا من روح الدّيانة الإسلامية، وقائما على المعنى الّذي ارتبطت منه أحكام الشّريعة العمليّة بالأصول الاعتقاديّة بصورة كوّنت مدلولا للفقه الإسلاميّ لا يمكن أن يفهم إلا بروح الحضارة الإسلاميّة . . فإنّ الإسلام – كما لا يخفى – دين أساسه مثل جميع الأديان يرجع إلى العقيدة التي هي أمر متعلّق بما وراء المادّة».

وبعد أن يفصّل ذلك، يعود إلى بيان ما امتاز به التشريع الإسلامي عن القوانين الوضعيّة :

«نظرا إلى أنّ هذا وضع إلهيّ دينيّ مبنى على أصول اعتقاديّة، وأنّ الأخرى أوضاع إنسانيّة مبنيّة على أصول اجتماعيّة ..».

فيفصل ذلك تفصيلا ، سواء من حيث مدلول القانون الوضعيّ الذي يتعلق بما «بين الإنسان والإنسان من صلات، ولا يمكن أن يتعدّى هذا المعنى، ولذلك فإنّ ظواهر حياة الإنسان وأعماله والتي لا ترجع إلى ما بينه وبين الإنسان الآخر من صلات لا يمكن أن تكون مشمولة في حقيقة القانون» أو من حيث مدلول التّشريع والفقه الإسلامي.

«فالفقه الإسلامي كما يتعلّق القانون بالصّلات التي بين الإنسان والإنسان فإنّه يتعلّق بما للإنسان من صلات بينه وبين نفسه، وما للإنسان من صلات بينه وبين العناصر العالمية غير الإنسانية، ثم ما بين الإنسان من صلات بينه وبين خالقه ..».

ثم يبين أيضا اختلاف الإسلام عن الأديان الأخرى بشموله وسعته وتشريعاته وأنّه «جاء ليكشف الغموض الّذي بقي من الأديان الماضية، أو الّذي علق بالأديان الماضية مما يرجع إلى تصوّر الإنسان ولحقيقة معنى الإنسانيّة».

ويتحدث عن أفعال الإنسان في نظر العقيدة الإسلاميّة ومعنى التّكليف، وأنّ هناك مقياسا إلهيّا في المجتمع الإسلامي، ويتحدّث عن التشريع والفقه والاجتهاد، وعن مراكز الفقه الإسلاميّ الأولى، وعن أسباب الاختلاف في الاجتهاد والفتوى، ثم يضيف اجتهادا منه – أسبابا أخرى لاختلاف الاجتهاد، ويتحدّث عن الجيل الثّالث من الفقهاء ونشأة المذاهب وأصول الفقه ووثائق لاستقرار المذاهب . . .

نجد هذا بالنسبة للفقه الإسلامي والقوانين الوضعيّة . .

التطوّر والاصالة :

ونجده يرفع أيضا التباسا آخر حول المذهب المالكي وغيره في محاضرته عنه فيؤكد «أنّ هذه المذاهب ما كانت شيئا ملتزما، ولا كانت تقليدا مطلقا وإنّما كانت كاسمها – مذاهب – » وأنّ الأصول التي استمدّ منها المذهب قد استمر تطبيقها واستخراج المسائل منها بالنظر لكل عصر من العصور وأن المجانسة بين الأحكام الفقهيّة وبين مقتضيات كل عصر من العصور هو أمر لم يزل مطردا سائرا في المذهب المالكي وفي غيره من المذاهب . . لكن على طريقة حكيمة رشيدة هي التي يصحّ إن أردنا أن نسمّيها بالتّطوّر أن تسمّى تطوّرا، لأنّ التّطور ليس هو الفوضى وليس هو التّهوّر ..».

ثم يسهب في تفسير ذلك عن طريق التّاريخ، تاريخ نشأة المذهب المالكي ونسبته إلى مالك بن أنس واجتهاده وتلامذته، وعن المراكز الجديدة للمذهب غير المدينة المنوّرة حيث نشأ، وتدوين هذا المذهب في إفريقيّة (تونس) والأندلس والعراق ومصر، وعن مرحلة جديدة من مراحل تطوّره بعد ذلك، وعن المختصرات والموسوعات في هذا المذهب . . . الخ.

«بحيث إنّنا نستطيع أن نستخلص من هذه النّظرة إلى الفقه المالكي من عهد مالك بن أنس إلى هذا القرن أنّ عمل التّطبيق، ومجاراة ما بين الفقه في أحكامه، وبين الحوادث في انطباق تلك الأحكام عليها أمر لم ينقطع أبدا.

ولم يزل الفقه به حيّا ناميا متجددا ، ولم تزل روح المذهب المالكي بذلك سارية في حياة المغرب وروح المغرب ، سارية في حياة المذهب المالكي ..».

فقد كان لفقهاء المغرب الكبير في ذلك دور كبير وكان المذهب المالكي أحد عوامل توحيده عقائديّا وعمليّا ومعاملات، بعد أن كادت تفرّقه النزعات والفرق والنّحل الأخرى التي تجاذبته في بعض العصور من الشيعيّة إلى الخوارج إلى غيرهم.

ولعلّ في هذا لفتة من العلامة المرحوم، باختياره الحديث عن المذهب المالكي وأنّه كان متطورا، وأنّه تطوّر كثيرا على أيدي العلماء المغاربة، وأنّ روحه التي سرت في هذا المغرب الكبير فوحّدته . . . وسرت فيه روح المغرب فطوّرته، لعلّ في هذا لفتة منه رحمه الله إلى أبناء المغرب . . للعمل من أجل الوحدة والتطوّر معا، وإلى أنّ الأصالة هي الأساس الصّحيح للتطوّر والوحدة.

التّقريب بين المذاهب والوحدة الإسلاميّة :

ثم هو في محاضرته عن «المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر» نراه يبيّن : «ما بين المذاهب الأربعة من الصّلات أوّلا، ثم ما بينها – في مجموعها – وبين الأصول التي هي مدارك الشّريعة من كيفيّة الارتباط» فيؤكّد أنّ كل عمل فقهي لا بدّ له من العنصرين : الأثر والنّظر .

«فليس من المقبول أن يفرض أنّ فقيها من الفقهاء يكون فقهه غير قائم على الأثر، وليس من المقبول أيضا أن يفرض أنّ فقيها من الفقهاء يكون فقهه غير مستند إلى النّظر».

أمّا لماذا صنّفت المذاهب على أساس أنّ بعضها من أصل الأثر، والبعض الآخر من أصل النّظر . . فإنّ العلامة المرحوم يفصّل ذلك تفصيلا ...

«فإذا رجعنا إلى الأصول المتّفق عليها وهي أصول الفقه الأربعة : الكتاب والسّنة والإجماع والقياس . . ثم رجعنا إلى الأصول المختلف فيها بين المذاهب : مثل عمل أهل المدينة والاستحسان . . فإنّنا نرى أنّ كلّ

أصل من هذه الأصول لا بدّ من أن يكون راجعا بطريق قريب أو بعيد إلى اعتبار الأمرين : الأثر والنّظر.

وإنّما يتصنّف الفقهاء في هذا أصنافا باعتبار أننا إذا استقصينا التفريع الفقهيّ في كلّ مذهب من المذاهب . . فإنّنا نجد الفروع في بعض المذاهب جانحة إلى جانب الأثر أو النّظر أكثر من جنوحها إلى الجانب الآخر:

وإنّما تشترك كلّها في هذا المعنى بحيث إنّه لا يمكن أن ينفصل فقيه عن عنصر النّظر، ولا يمكن أن ينفصل فقيه عن عنصر الأثر ..».

ويشرح – رحمه الله – تقسيم المذاهب الأربعة على هذا الأساس، وأسباب الخلافات، ويتحدّث عن أبي حنيفة وأصحابه وعن الخلاف بينه وبينهم مع المحافظة على أصل المذهب، وعن الإمام الشافعي ودوره، والإمام أحمد بن حنبل، بعد أن تحدّث عن الإمام مالك. كما يتطرّق إلى الناحية العقائدية والخلافات الّتي وقعت حولها ودور الإمام الأشعري في نصرة عقيدة أهل الحديث، وعقيدة أهل السّنة، وما أدّى إلى تقارب المذاهب الأربعة السنيّة، عندما نشأت مذاهب أخرى شيعيّة كالزّيديّة والجعفريّة والإسماعليّة، والمذهب الإباضي الخارجيّ، نظرا لأنّها لا تتّفق في الأصول مع المذاهب الأربعة، ثم يتحدّث عن دعوة ابن تيميّة والدّعوة الوهّابية المنبثقتين عن المذهب الحنبليّ.

ثمّ يتحدّث عن التقريب بين المذاهب الإسلاميّة وعن الوحدة الإسلاميّة وأنّ :

«أوّل تمهيد لتقريب المذاهب ولبيان الوحدة الإسلاميّة الحقيقيّة إنّما هو بيان الوحدة التي بين هذه المذاهب الأربعة، التي هي مذاهب الأغلبيّة من المسلمين، والتي أقيمت على أصول لا مجال للقدح فيها من أتباع مذهب في اتّباع مذهب آخر، لأنّ المباني متحدة، وإنّما اختلف التصويب النّسبيّ فيما بين بعضها وبعض.

ثم تأتي المذاهب الأخرى بعد ذلك متعاقبة على نسبة بعدها وقربها، وكلها تجمعها كلمة الإسلام، وتجمعها النّسبة إلى القبلة . . إلا المذاهب الّتي خرجت عن الوحدة الإسلاميّة جهارا بادّعائها استمرار الوحي، وبادّعائها

نسخ التشريع بناء على أنّها أنكرت أنّ الإسلام شريعة معصومة وأنّه شريعة خاتمة».

وهكذا يخلص الأستاذ العلامة من هذا البحث العلميّ العميق إلى التّقارب بين المذاهب والوحدة الإسلامية التي عمل من أجلها كثيرا عليه رحمة الله.

شمولية الإسلام :

أما محاضرته عن ليلة القدر وهي أطول محاضرات هذه المجموعة . . فإنّه يتجلّى فيها تجليّا عظيما حيث يتّخذ من الحديث الوارد في "الموطأ" عن ليلة القدر منطلقا للحديث عن الإسلام ودعوته وشمولها «شمولا لا يقتصر على شمول المدعوين بها في كونها موجّهة إلى النّاس قاطبة، ولكنه شمول يرجع إلى الدّعوة في ذاتها» .

ويتحدث عن ذلك على أساس الاعتبار الدّينيّ فيوضّح كيف أنّ «دعوة الدّيانة الإسلاميّة دعوة ينتظم فيها كلّ ما تفرّق بين الدّعوات الأخرى، فتكون كل ديانة هي أخصّ موضوعا من الدّيانة الإسلاميّة، وتكون الدّيانة الإسلاميّة أعمّ موضوعا من كلّ ديانة من الدّيانات الأخرى».

وعلى أساس الاعتبار الإنسانيّ المطلق، فيبيّن :

«أنّها دعوة رفعت من شأن الإنسان، إذ أدخلت الإنسان باعتباريه المادّي والفكري فيما لم يكن له دخل فيه من قبل».

ويتطرّق إلى المنهج التّربويّ الّذي خطّطه الإسلام للسّموّ بالإنسان حتّى يستطيع أن يدرك المنزلة التي أعدّه الله تعالى لها» فيذكر الأصول الثلاثة لذلك المنهج وهي : التّلقين والتّمثيل والتّمرين، ويتمثّل ذلك في القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة واشتراك القرآن والسّنّة في الأصل الأوّل وهو التّلقين، واختصاص القرآن بكونه «الآية المقتضية صحّة الرّسالة وصدق النبوّة، وذلك باشتماله دون السنّة على قصد الإعجاز، وانفردت السنّة النّبويّة بأنّها بعد أن تشارك القرآن العظيم في تقرير الأصل الأوّل الّذي هو التّلقين . . تتّجه إلى تحقيق الأصلين الآخرين وهما أصل التّمثيل وأصل التّمرين .»..

ويشرح كيف « تكوّن بالسنّة الجيل الأوّل من المسلمين تـكوّنا تربويّا يظهر في العقيدة والسّلوك، فتربّى الجيل الأوّل وهو جيل الصّحابة رضي الله عنهم .. فتربّى تربيتين : «تربية فرديّة وتربية اجتماعيّة، ثم من تينك التّربيتين سرت التربية الإسلاميّة التي استمدّت من السّنّة، من الجيل الأوّل إلى الجيل الثّاني، أو من الصّحابة إلى التّابعين، فتكوّن الجيل الثاني تكوّنا اجتماعيّا على المثال الذي تكـوّن عليه الجيل الأوّل الذي انبثق الجيل الثّاني منه، وتكوّن بين يديه، واستمرّت الأجيال الإسلاميّة هكذا متسلسلة علـى التّعـاقب ».

ويُسهب بعد ذلك في الحديث عن ممارسة السّنّة وعن علوم السّنّة، وعن دور الإمام مالك وكتابه "**الموطّأ**" الّذي هو أقدم كتاب بعد كتاب الله بالحرف العربيّ، والّذي جاء فيه حديث ليلة القدر الّذي يشرحه العلامة المرحوم، وكيف كانت الدّقة في جمع السّنّة، ويأخذ في الحديث عن فضل ليلة القدر والمناقشات التي دارت حولها، وعن التماسها في رمضان، وعن العبادات في الإسلام وأنها ترجع إلى الصّلاح الإنسانيّ فردا ومجتمعا، وعن رؤية الرّسول (الواردة في الحديث) وعن استعمال الأعداد، ومداول الألف الوارد في سورة القدر (خير من ألف شهـر) وعن خصوصيّة الرّسول وأمّته، وكيف أن العبادات في الإسلام «ليس راجعا إلى ما تشتمل عليه تلك العبادات من المشاّق أو من الكثرة والوفرة .. أشار الإمام مالك في الحديث الذي أعقب به حديث درسنا، وهو بلاغ سعيد ابن المسيّب : أنّ من شهد العشـاء ليلة القدر فقد شهد حـّظه منها».

فانظر كيف اتخذ العلامة المرحوم من حديث ليلة القدر الوارد في كتاب الاعتكاف من **موطأ** الإمام مالك منطلقا للحديث عن شموليّة الإسلام وخصائصه وعن منهجـه التّربويّ وعن السّنّـة ... وعن .. وعن .. الخ

القـرآن .. من خـلال شرح آيـة ! :

وكما اتخذ الأستاذ العلامة الحديث النّبويّ السّابق منطلقا ... فإنـه في المحاضرة الخامسة من هذه المجموعة .. من الآيـة الكـريمـة :

«قل إنّ صلاتي ونكسي ومحيـاي ومماتي لله ربّ العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أوّل المسلميـن».

يتّخذ من شرحها منطلقا للحديث عن القرآن العظيم، فيردّ ردّا عاميّا داحضا لمن افترى بنسبة القرآن إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ! !

فيبيّن أنّ هذه المعركة قديمة، و أنّ القرآن نفسه تولّى الرّد على ذلك حينما قال به المشركون، ثم يأخذ في جدال موضوعيّ علميّ مع هؤلاء الّذين يحيون هذه الفرية اليوم باسم العلم ! !

وبعد أن يستطرد إلى تعريف القرآن وكيف أنّ العلماء لم يعرّفوه نظرا لحدوث المعرفة وأنّ التّعريفات الموجودة إنّما هي تمييز للقرآن باعتبار العلوم المستمدّة منه، فهي تعاريف نسبيّة ... ليستخلص من ذلك إلى تعريف القرآن تعريفا ذاتيا حقيقيا، ليلقي نظرة إلى ذاتية القرآن :

«فنجد أنّ القرآن العظيم يمكن أن يعطينا من ذاته تعريفا جديّا حقيقيّا يمكن أن يعبّر عنه بمصطلح اليوم بأنّه تعريف موضوعيّ، لأنّه ناشىء من نصّ القرآن على ما هو عليه، أي على نحو ما يصفُ القرآن نفسه، حين نقول إنّ القرآن هو : «كلام الله تعالى الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم مرادا به الإعجاز ...

وإذا أخذنا تعريف القرآن على هذا الوجه، ورمينا به إلى إقامة التعريف الحدّي، أو إلى بيان الحقيقة الموضوعيّة للقرآن العظيم .. فإننا نجد أنّ هذا التّعريف يصوّر الأركان الثلاثة التي يقوم عليها القرآن العظيم بحسب ما هو في ذاته وواقعه».

ثمّ يبيّن هذه الأركان الثّلاثة، وهي أنّه كلام الله، وأنّه وحي، وأنّه مقصود به الإعجاز !

ويثير خمس حقائق بناء على هذا التّعريف وهي : وجود الله تعالى، وصدور الكلام عنه، واثبات الوحي، ووجود الموحى إليه وهو محمّد صلى الله عليه وسلّم، ووجود القصد الذي هو أن يكون هذا الكلام معجزة.

وهنا يخلص العلامة المرحوم إلى مقارنة علميّة حاسمة مع الكتب السماويّة الأخرى، ومع السّنة التي هي وحي، ومع كلام العرب. ويقتصر في ذلك على مقارنة القرآن مع الكتب السّماويّة الأخرى مقارنة وصفها بأنّها سريعة وبسيطة ومقتضبة : «لأجل أن نتحوّل منها إلى بيان نسبة النّبي

محمّد صلّى الله عليه وسلّم من القرآن، حتى نتبيّن بالقطع أنّه لا يمكن أن يكون القرآن العظيم مضافا إلى النّبي صلى الله عليه وسلم كما تضاف الآثار إلى منشئيها» .

ويضبط رحمه الله نواحي هذه المقارنة في أربع نواح هي :

القصد — طريقة النّقل — اللّغة — الأسلوب.

فيثبتُ أنّ القرآن جاء بقصد الإعجاز وأنّ الكتب السّماويّة الأخرى لم تتضمّن ذلك لأنّ القرآن وصف نفسه بهذا متحدّيا من دعاهم، بينما نجد الكتب السماويّة الأخرى خالية من ذلك. حتى مع نصوصها المختلفة.

أما طريقة النّقل فقد نقل القرآن بواسطة «عنصرين مختلفين متعادين متنافرين لا يمكن بينهما ائتلاف، ولا يمكن أن يجمعهما تآمن، لأنّ المعنى الّذي يمكن أن يجمع النّاس — من التآمن على شيء أو الاتفاق على أمر — غير موجود».

«فالقرآن العظيم حينئذ منقول بطريق التّواتر والاشتهار، بطريق اجتمع عليه المؤمن بالقرآن وغير المؤمن به، واعتمد نقله على السّماع، وعلى النّقل اللّفظي، ولم يعتمد على الكتابة التي هي مظنة لإمكان التّدليس، ومحتاجة إلى دراسات عميقة ودقيقة، ليمكن اثبات نسبتها إلى أصلها».

«في حين أنّ الكتب السماويّة الأخرى إنّما نقلت — كما تدل على ذلك هي بنفسها — بطريق الكتابة، وكانت من فرد إلى فرد لأنّها بمنزلة الوصايا والعهود، وكانت كتابتها معرّضة إلى ما تتعرّض إليه الكتائب من الاندثار والضّياع، والحاجة إلى التّحقيق، بصورة جعلت طريقة نقل القرآن العظيم — وهي طريقة التّواتر — غير متوفّرة للكتب السّماويّة الأخرى، بما ورد فيها هي ذاتها ممّا وقع من الاختلاف ومن دواعي الاختلاف الّتي هي راجعة أوّلا إلى الاعتماد على الكتابة، وثانيا إلى الاستناد إلى أخبار الآحاد».

وفي ناحية اللّغة يأتي الأستاذ العلامة بحقائق لا يمكن إنكارها بالنّسبة للقرآن أو للكتب السّماويّة الأخرى . . .

ذلك أنّه من الثّابت «أنّ لغة القرآن التي جاء بها والتي هو موجود بها الآن يتلى بين الناس جميعا، سواء في ذلك المصدّقون به وغير المصدّقين،

إنّما هي لغة عصره، الّتي هي لغة الشّعر الجاهليّ، والّتي هي اللّغة العربيّة الجامعة الّتي انتظمت فيها اللّهجات القبليّة المختلفة، والّتي كانت لغة العصر الّذي نزل فيه القرآن، والتي نطق بهـا النّبيّ صلى الله عليه وسلم وبهـا استمع اليه، فيقتضي هذا أنّ القرآن العظيم إنّما هو بنصّه الأصليّ في الحرف الذي نزل به كما يقتضيه عصره».

أمّا بالنّسبة للكتب السّماويّة الأخرى فانّ الأمر يختلف تماما إذ أنّ اللّغة الّتي كانت لغة موسى عليه السّلام لمّا نزلت عليه التّوراة، ولغة قومه لمّا خاطبهم في التوراة إنّما هي – كما يعرف من تاريخ اللّغات السّامية – هي اللّغة العبرانيّة القديمة، أو العبرانيّة الأولى التي تعتبر الآن من اللّغات المنقرضة البائدة. لأنّ بني إسرائيل لمّا دخلوا العراق – بـلاد بـابـل – في حالة أسر اختلطت لغتهم باللّغة السّريانيّة اختلاطا تولّدت منه لغة جديدة هي المعبّر عنها بالعبرانيّة الحديثة أو الأراميّة، وذلك إنّما كان في القرن السّادس قبل المسيح، أي بعد رسالة موسى عليه السّلام بأكثـر من ثمـانيـة قـرون ! !

وتلك اللّغة – وهي العبرانيّة الحديثة أو الأراميّة – هي الّتي يوجد بها أقـدم نصـوص التّوراة الّتي تـوجـد الآن عـنـد المتـعبّديـن بالتّوراة المتديّنين بها.

وهذا يقتضي أنّ نّص التّوراة الأوّل الّذي ينتظر أن يكون بلغة عصره وهي العبرانيّة الأولى . . هو نّص ليس بموجود، وأنّ هذا الموجود بأيدينـا، ليس إلا نقلا أو حكاية أو تلخيصا أو ترجمـة للتّـوراة» .

«وكذلك نجد في الأناجيل، فانّ المسيح عليه السلام إنما بعث في بني إسـرائيل وقد كانت لغتهم . . تلك اللّغة الّتي نشأت لهم منذ القرن السّادس قبل المسيح، وهي اللّغة الاراميّة، فبها تكلّم المسيح، وبها خطب، وبها بلّغ رسالتـه إلى النّاس، وبها استمع إليه حواريـوه.

ولكنّ نصوص الإنجيل الّتي نجدها الآن . . لا نجد منها نصّا بالأراميّة أبدا، فأقدم نصوص الأناجيل هي بين نصوص بالسّريانيّة، **ونصوص** باليونانيّة والحال أنّ المسيح عليه السّلام ما نطق بالكلمـة السّريّانيّة ولا بالكلمـة اليـونـانيّـة !

وبذلك كان الموجود من الإنجيل، كالموجود من التّوراة، إنّما هو عبارة عن حكايات أو ترجمات أو تلاخيص !» .

«أمّا ناحية الأسلوب فانّ أسلوب التّعبير في القرآن العظيم قد بني على أنّ هذا الكلام إنّما هو كلام الله تعالى» .

«والرّسول صلى الله عليه وسلم الّذي يريدون أن يسندوا القرآن إليه . . ليس وجوده في النّص القرآنيّ الا وجود المخاطب أو وجود المتحدّث إليه».

«بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي — سواء أكان ذلك الوحي الّذي تضمّنته الكتب السّماويّة الأخرى أم كان الوحي الّذي تضمّنته السّنة النبوية الشّريفة، فإنّه وحي من الله تعالى لامحالة ولكنّه لا يشتمل على هذا الأمر الزّائد على الوحي، وهو أنّه وحي لكلمة الله تعالى الّتي أصدرها على صيغتها تلك مرادا بها الإعجاز».

ثم ينطلق بعد ذلك إلى الآية محلّ الشّرح والّتي تبدأ بكلمة المخاطب : «قل» للرّسول صلى الله عليه وسلم وصورها المختلفة في القرآن الكريم، وموضعها من سورة الأنعام الّتي وردت فيها، هذه السّورة الّتي تحمل سياقا واحدا، ونزلت جملة واحدة، وظرف نزول السّورة وهي مكيّة، فيورد أنّ صيغ الأمر للرسول صلى الله عليه وسلم قد تتابعت وتكاثرت في هذه السّورة، ويستعرض السّورة كلّها تقريبا، ويلاحظ أنّ كلمة «قل» قد تكرّرت في سورة الأنعام من أوّلها إلى «قل إنّ صلاتي» الآية، أكثر من أربعين مرّة . . ثم يفصّل ما جاء في الآية وتلاوة الرّسول لها، وصلاة الرّسول، ودعائه بعد استفتاحها . . . الخ .

وهكذا نجد العلامة المرحوم ينحو هذا النّحو الّذي ينفرد به بين العلماء في المنهج العلميّ الّذي يتّبعه. وفي معالجة الموضوعات الكبرى معالجة سلسة منطقيّة.

الفكرة الإسلاميّة :

وفي محاضرة «في سبيل إظهار الإسلام» يبدع الأستاذ الجليل في الحديث عن الفكرة أو الثّقافة الإسلاميّة والفلسفة الإسلاميّة والمنهج الإسلاميّ وعن المعرفة. فمن الفكرة الإسلاميّة وما يعنيه من معنى يقول :

«وعلى ذلك فانّ الّذي نعنيه بالفكرة الإسلاميّة إنّما هو معنى ثقافيّ : وهي الملكة الذّهنيّة الإنسانيّة الّتي يتصرّف بها المسلم في إدراك حقيقة الدّين، وفي التّصرف في إدراكه لحقيقة الدّين، بتصريف أفكاره ومسالكه على ما ينبغي أن تكون مصرّفة عليه، بتأثير إدراكه لتلك الحقيقة الّتي هي حقيقة الدّيانة الإسلاميّة».

ثم ينطلق إلى الحديث عن موضوع فلسفيّ عميق فيبسطه بسطا، ويجليه تجلية ألا وهو موضوع الوجود والنّظر فيه، والفوارق القائمة بين الإسلام وغيره من الأديان والفلسفات في معالجته وعن منهج المعرفة الإسلاميّ.

«وبهذا المعنى من الرّبط بين الحاسيّة والعقليّة . . فانّ دعوة القرآن ربطت بين الّطبيعة – الّتي هي موضوع الإدراك الحسّي – وبين ما بعد الّطبيعة، التي هي المجرّدات، التي هي الإدراك العقليّ، بصورة جعلت الحسّ ممتزجا مع العقل، والمدركات الحسيّة معصومة باستنادها الى النّتائج التي وراءها من المدركات العقليّة، والمدركات العقليّة معصومة أيضا باستنادها إلى أصولها وأسسها ومقدّماتها التي هي المدركات الحسيّة، ثم جعل الفكر الّذي هو كما قلنا في معنى النّظر طريقا إلى تحصيل العقيدة وجعل العقيدة متحكّمة في السّلوك، بحيث إنّه مزج مزجا عجيبا بين هذه العناصر التي كانت متنافرة متناثرة، وهي : الفكرة والعقيدة والسّلوك».

أمّا كيف نشر الإسلام مذهبه هذا بين أتباعه فيجيب الأستاذ الجليل عن ذلك بأنّه «مذهب ألقي في نفوس الّذين دعوا إلى اتّباعه بطريقة المران والتربية» وليس بطريقة التّلقين أو التّقرير.

ويخرج من ذلك إلى الحديث عن السّنة النبويّة ومسالكها الثلاثة في التربية وهي : مسلك البيان وهو ما جاء في الأحاديث النبويّة، وطريق السّلوك . . . سلوك الرّسول صلى الله عليه وسلم القدوة، وطريق المراقبة : مراقبة الرّسول سلوك أمّته كما يراقب المربّي سلوك تلاميذه، ايجابا أو سلبا، إقرارا أو استنكارا.

ثم يشرح كيف تكوّن الجيل الأوّل من الصّحابة على ذلك وكذلك جيل التابعين، ثم يذكر كيف نشأ علم الكلام في الجيل الثالث : تابع التابعين وهو : العلم بالعقائد الدّينيّة من أدلّتها اليقينيّة، كما عرفه التفتازاني،

ثمّ يبيّن تطوّر المذاهب الفلسفيّة في الإسلام وأعلامها، إلى القرن الرّابع الهجري الّذي «تهذّب فيه علم الكلام بالاهتداء إلى الجمع بين المدارك العقليّة التي تقرر العقيدة وتفصل بها، وبين المقالات السنيّة التي حاد عن شيء منها المتكلّمون الأوّلون. ومن يومئذ.. منذ برزت الفكرة الإسلاميّة بروزها الحقيقيّ في القرن الرّابع على يدي الأشعري والماتريدي أصبحت هذه الفكرة تعيش في عراك مع الفلسفة».

ويتحدّث عن مواقف الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، وفخر الدّين الرّازي وغيرهم.

ثم يصدع بفكرة أنّ القرن السّادس الهجري – بالرغم من ابتداء التأخّر والانكماش فيه – كان قرن انتصار الفكرة الإسلاميّة ببروز أصولها الأربعة وهي : الرّوح والمادّة والوضع والحركة. ويشرح ذلك شرحا مستفيضا.

وينفذ من ذلك إلى الهدف وهو :

«أن نوقف التّفكير الإسلاميّ في صفّ المناهج الفكريّة العالميّة، ليكون قرينا لها وواقفا في صفّها، لا لأن يكون مستعبدا لها وأسيرا لديها.

فإنّ الشّخصيّة الإسلاميّة إذا لم تبرز، ويبرز بها المنهج الإسلامي في المعرفة.. فإنّ الشّخصيّة الإسلاميّة ستبقى غير متكاملة، وإذا بقيت الشّخصيّة غير متكاملة فإنّنا لا نستطيع أن نبلغ مصاف الغير، لأنّ الغير يقف من المشكلات الفكريّة موقف المطمئنّ – اعتقادا وفكرا – إلى صحّة تلك المدارك، ونحن.. ما لم تتكامل شخصيّتنا نقف منها موقف المتردّد غير المطمئنّ، المفتون الذي لا يمكن أن يبلغ بفتنته النّفسيّة وذبذبته الفكريّة مبالغ التّفكير التي يبلغ إليها الآخرون.

فهذه مشكلتنا الّتي ليست مشكلة الأمس، بل وليست مشكلة اليوم ولكنها مشكلة الغد».

الإسلام دعوة إنسانيّة :

أمّا محاضرته السّابعة والأخيرة في هذه المجموعة فقد تناولت موضوعات حيويّة وهي الرّوح الاجتماعيّة في الإسلام، وما تميّز به عن الأديان الأخرى، وعن الرّوابط الدينيّة أو القوميّة أو غيرها، وعن المجتمعات الدّينيّة كما

قـرّر أصـولها علمـاء النّفس والاجتماع ويشرح ذلك شرحا علميّا يخلص منـه إلـى بيـان أنّ الإسـلام دعـوة إنسـانيّـة .

«لم يتوجّه فيها الخطـاب الإلهيّ إلى أمّة من الأمم، ولا إلى عنصر من العناصر، وإنّمـا توجّه إلى النّاس جميعا لقوله تعالى : «يا أيّهـا النّاس»، ثمّ جاء يقرّر العلاقات الإنسانيّة على أساس الاتّصال بين الفرد والفرد بصـورة لا تحدّدها ولا تفصمهـا ولا تفصلها العلاقات الّتي تربط بين بعض الأفراد وبعض في روابط أخرى، وتجعلهم منتمين إلى شعـوب وقبـائل هي الّتي تفـرّقت بها الوحـدة الإنسـانيّة» .

ويتحدّث عن المعنى الاجتماعي في الإسلام، وعن توسيع الرّوابط الاجتمـاعيّة وعن القوميّات في الإسـلام :

«فقد اعتبر النّبـي صلى الله عليه وسلم وحدة العرب، واعتبرها وحدة نسبيّة للجامعة الكبـرى، وأوحى بمحبة العرب وتولّيهم.

ففي حـديث سلمـان رضي الله عنه، أنّ النّبيّ صلى عليه وسلم قال له :

يا سلمان لا تُبغضني فتفارقَ دينك !، فقال له سلمـان رضي الله عنه : يا رسول الله كيف أبغضك وبك هدانا الله ! فقال : تبغض العرب فتبغضني ببغضهم».

«وكما اعتبر وحدة العرب وقوميتهم فإنّه اعتبر وحدة غيرهم من الشّعوب التي دخلت في الإسلام، فقـد ورد : «لو كـان الإسلام منوطا بالثريّا لتناوله قوم من فارس».

أمّا الفرد في الإسلام فقد أوضح الأستاذ العلامة المرحوم وضعه في الإسـلام :

«فجاءت الشّريعة الإسلاميّة تؤكد الشّخصيّة الفرديّة، وتجعلها مـدد الشعور بالذّات شعورا فرديّا، أو ثمّ شعورا اجتماعيا مرتّبا عليه، وعلى ذلك جاء هدم الحواجز الّتي تحول بين الشّخصيّة وبين البروز في مجال الشعور الاجتمـاعي من التعلّق بالسّيادات الوطنيّة والقوميّة، أو التّعلّق بالأقاليم أو التّعلّق بالأنساب على معنى يجعل كلّ حقيقـة من هذه الحقائق مباينـة للحقـائق الأخـرى ومنفصلـة عنهـا» .

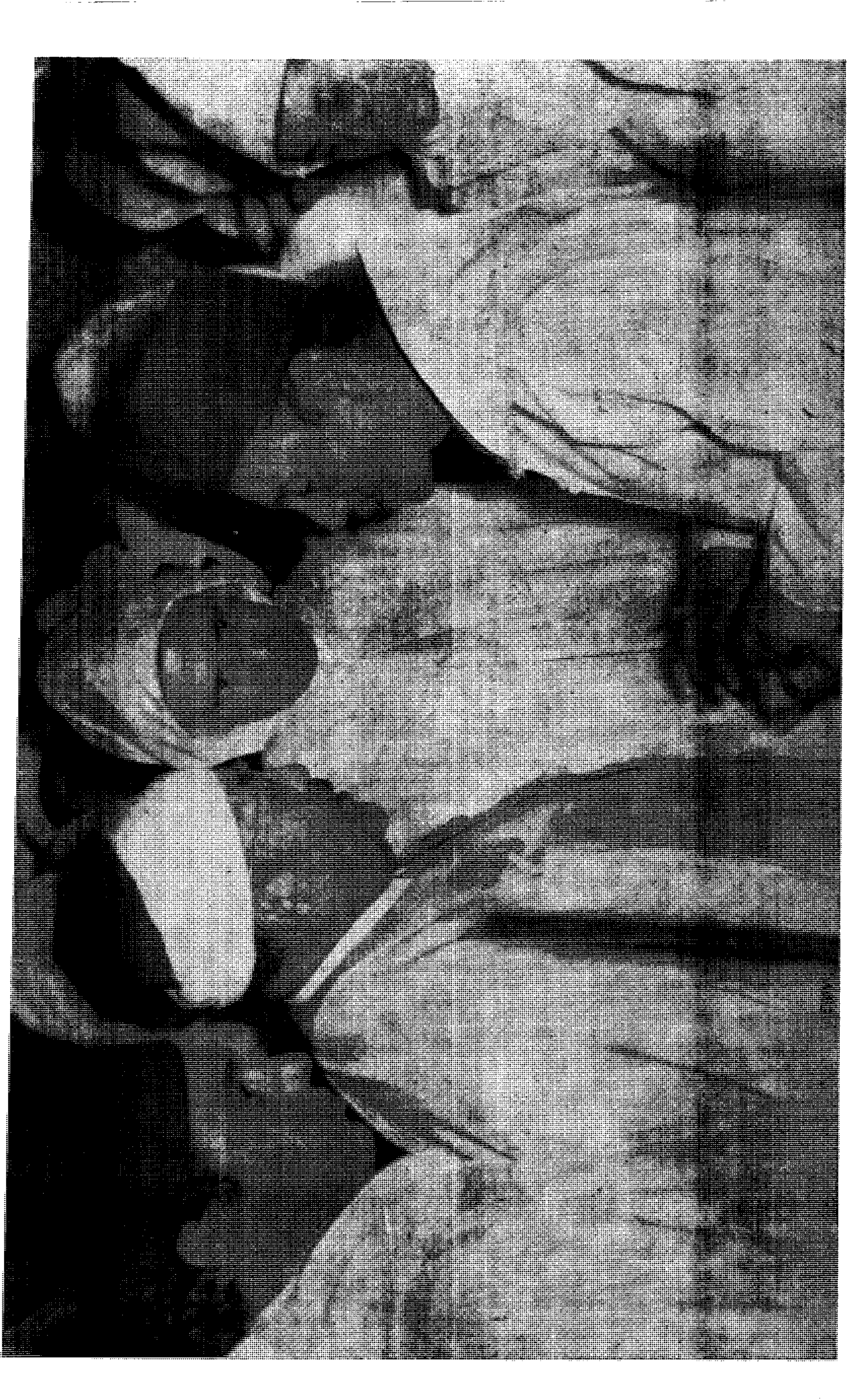
ثمّ يأخذ في شرح الحديث الشّريف موضوع المحاضرة وهو «قد حالف النّبي صلى الله عليه وسلم بين قريش والأنصار في داري».

وبعد فإنّه من حسن الحظّ ومن توفيق الله أنّ هذه المحاضرات السّبع التي حصلنا عليها في تسلسلها وتناسقها وتتابعها تكوّن موضوعات مترابط بعضها ببعض، ويكمل بعضها بعضا، الأمر الّذي يقدّم دراسات عميقة للموضوعات التي تناولتها هذه المحاضرات وهي موضوعات حيويّة تتّصل بالماضي والحاضر والمستقبل، كما يمكن اعتبارها دراسة واحدة متعدّدة الفصول والأبواب شاملة لمختلف الجوانب .. جوانب الإسلام.

وإنّنا لنرجو أن نكون قد أسهمنا بذلك في الكشف عن تراث العلامة المرحوم الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور المفكّر الإسلاميّ الفذّ الذي فقده العالم الإسلامي في وقت هو أحوج ما يكون فيه إلى أمثاله من الّذين يجلّون حقيقة الإسلام في عصرنا.

جزاه الله خيرا على ما قدّم لأمّته، وأحلّه في عليين، في مقعد صدق مع النّبيين والصّديقّين والشّهداء والصّالحين وحسن أولئك رفيقا.

عبد الكريم محمد



الفقه الإسلامي والقوانين والتشريعات الوضعية

بسم الله الرّحمان الرّحيم

وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

حضرة الأستاذ الجليل

حضرات الأساتذة الجلّة

سادتي وأبنائي الأعزاء

إنّ الّذي عرف — كما عرفت أنا — تلك البهجة الغامرة التي شملت البلاد التونسية من أدناها إلى أقصاها وهزّت محافل العلم وأهل العلم، يوم

محاضرة القيت بدار الحديث الحسنية بالرباط فى 3 صفر 1386/23 ماى 1966 ·

و « **دار الحديث الحسنية** » هى مؤسسة علمية للدراسات الاسلامية العليا ، أمر بانشائها جلالة الحسن الثانى ملك المغرب لتسد النقص فى هذه الميادين·

وخلال وجود فضيلة الاستاذ المرحوم بالمغرب دعى الى القاء محاضرات بهذه المؤسسة كما دعى الى غيرها من المؤسسات العلمية الاسلامية ·

وقبل القائه محاضرته — رحمه الله — القى فضيلة الاستاذ عبد الرحمان الدكالى — ابن المرحوم الامام ابى شعيب الدكالى — كلمة قدم فيها العلامة المرحوم بما هو أهل له ، أجاب عليها فقيد الفكر الاسلامى فى مقدمة محاضرته هذه ، باستعادة ذكرى زيارة المجدد الاسلامى السلفى الشيخ أبى شعيب الدكالى لتونس ، ثم أخذ فى الافاضة بمختلف جوانب الموضوع الذى خص به طلاب المؤسسة ، وها هو ذا نص المحاضرة :

قيل إنّ إمام الإسلام الأعظم أبا شعيب الدكالي – رحمه الله تعالى ورضي عنه – سيزور البلاد التونسيّة، ثم من شهد ذلك البحر الخضمّ الفيّاض بين أساطين جامع الزيتونة الأعظم متدفّقا من مقول مولانا الأستاذ الأكبر رحمه الله . . من شهد هذا وأحسّ به، كما شهدت أنا وأحسست به . . يشعر لا محالة بالرّوعة الجليلة لهذا الموقف الّذي أنا فيه الآن: حين أشعر بأنّني دخلت وطني المغرب الأقصى، وآويت الى معهد دار الحديث الحسنيّة، في ظلّ اسم أبي شعيب الدّكالي ومجده الخالد العظيم الّذي لم يزل متجلّيا في أبنائه الميامين الجلّة، والّذي لم يزل فضله ينطق في هذه الكلمات الذهبيّة التي تفضّل بها حضرة أخي وأستاذي الجليل سيّدي عبد الرحمان، بارك الله فيه وجعله خير خلف لخير سلف .

إنّني جئت – سادتي – ببضاعة مزجاة فأوفيتم لي الكيل من الثناء، وتصدّقتم عليّ بالكلام الطيب فشكر الله لكم وبارك فيكم وأجزل ثوابكم من فضله العميم.

وبعد،

فإنّ الموضوع الّذي سيكون محلّ حديثي الّذي أتقدّم به بين أيديكم في هذه اللّيلة هو المذاهب الفقهيّة واختلافها، وهذا يرجع إلى استجابة لطلب شرّفني به الأساتذة، والّذين هم طلبة هذا المعهد الجليل العالي، وتلقّيته تلقّي الاقتراح، وأنا الّذي أعتبر اقتراح أمثالهم أمرا بواسطة الوزارة السنيّة : وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة.

ففرض ذلك عليّ أن أكون عند الظنّ وأن أستجيب إلى هذا الطّلب، وأن أتقدّم ببحثي هذا المتعلّق بالمذاهب الفقهيّة واختلافها.

إنّ ممّا يلاحظ : أنّ كثيرا من الكاتبين يقولون أحيانا : الفقه الإسلاميّ ويقولون تارة أخرى : التّشريع الإسلاميّ، وربّما قالوا : القانون الإسلاميّ، وربّما قالوا : الحقوق الإسلاميّة، وهم في ذلك يذهبون إلى قرن الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة بالأحكام التي تتّحد معها موضوعا وإن اختلفت معها جوهرا ونصّا من القوانين أو التّشاريع والحقوق القديم منها والحديث، من أمثال القانون الرّوماني أو التّشريع الرّوماني، أو القانون اليونانيّ أو قانون سولون، أو شريعة سولون، والقوانين الشّرقيّة. أو يقرنون ذلك

بالقوانين الحديثة أمثال القانون الفرنسيّ أو القانون البلجيكيّ والقانون السّويديّ.

وربّما يزيدون خطوة وراء هذه فيسمّون القانون : فقها، فإنّ كثيرا من علماء القانون المعاصرين يطلقون — في إقدام — كلمة الفقه الرّوماني على القانون الرّوماني، ويعتبرون الأحكام المتعلّقة بمعاملات النّاس بعضهم مع بعض الّتي بها القانون الرّوماني، باعتبار ما يلاحظون من التّوارد العملي الواقع بين الأحكام الفقهيّة المدوّنة في كتب الشريعة الإسلاميّة وبين الأحكام القانونيّة المنقولة عن القانون الرومانيّ، باعتبار كون التشريعين يتواردان من موضوع الأحكام على محلّ واحد، بقطع النّظر عن كون جزئية الحكم تتوافق أو تتخالف، فيبنون على هذا التّوارد العلمي الواقع أن يستبيحوا لأنفسهم إطلاق كلمة الفقه على القانون، كما استباحوا قبل ذلك إطلاق كلمة قانون أو تشريع على الفقه الإسلامي.

وبذلك يدخلون الفقه الإسلاميّ في نطاق الحقوق المقارنة، أو ما يعبّر عنه بالقانون المقارن، فإنّ أساتذة القانون المقارن يعتبرون الفقه الإسلامي أو التّشريع الإسلاميّ صنفا من الأصناف التي تتصنّف إليها التّشاريع الموجودة في العالم، لتدخل نطاق المقارنة تحت ذلك المعنى من التّصنيف والتّنويع، وهذا أمر ما دام مبنيّا على المقارنة الموضوعيّة الّتي تدلّ على تقرير الحكم في نظر شريعة وتقريره في نظر شريعة أخرى، فإنّه أمر تقريريّ وصفيّ موضوعيّ لا حرج فيه.

تجن على الفقه :

ولكنّ الذي تجاوز هذا الحد هو أنّني رأيت بعض الكاتبين في القانون من الّذين عرّبوا شرحا لأستاذ فرنسي على القانون المدنيّ التونسي ”مجلة الالتزامات والعقود“.

فأجد مقدمة هذا الشرح — التي هي منقولة الى العربيّة عن قلم الأستاذ الفرنسيّ الّذي تولّى شرح جزء من القانون المدنيّ التونسيّ — ابتدأ المعرّب في تعريب المقدّمة يحاول أن يعرّف القانون كما عرّفه الشّارح، ثم أن يقسّمه كما قسّمه الشّارح، وأراد أن يتبرّع بشيء من عنده يظن أنه

يطبع به قوالبه القانونيّة بطابع عربيّ أصيل، وبروح من التّشريع الإسلاميّ الجليل فاستعمل كلمة فقه في مرادفة القانون، واستطرد تعريف الفقه المشهور عند علماء أصول الفقه، وهو أنّ الفقه هو العلم بالأحكام الشّرعيّة التفصيليّة المستنبطة من أدلّتها الإجماليّة أو بالاستدلال، كما قال صاحب **"جمع الجوامع"**.

وبعد أن ذكر الفقه وعرّفه بهذا التّعريف أخذ يقسّم الفقه بتقسيم القانون فقال: إنّ الفقه: منه فقه خاص ومنه فقه عام، وأخذ يعرّف كلا من القسمين بما هو معروف مشهور عند علماء الحقوق، من تعريف القانون العامّ والقانون الخاصّ فجاء الكلام كلاما عجبا، وظهر منطقا مضطربا، لأنّ الفقه الذي عرّفه بأنه العلم بالأحكام الشرعيّة التفصيليّة لا يمكن أن يقسّم الى فقه عام وفقه خاص، على النحو الذي يقسّم به القانون ولأنّ القانون الذي يراد أن يعبّر عنه بالفقه ليس هو العلم بالأحكام الشرعيّة التفصيليّة المستنبطة من أدلّتها الإجماليّة.

كل هذا اتى من هذا المعنى من التّسامح الّذي يقلّ خطره أحيانا ويعظم أحيانا، عندما يتعمّد الباحثون عن بيّنة أو عن غير بيّنة، أن يعتبروا الفقه عين القانون والقانون عين الفقه، والحال أنّ مدلول الفقه لمن يتأمّل فيه يختلف عن مدلول القانون اختلافا بيّنا، فليس الفقه مرادفا للقانون بحال، وليس الفقه بلفظ من الألفاظ العربيّة المستطاع ترجمتها بسهولة إلى لغة أخرى، لأنّ له مدلولا اصطلاحيّا خاصّا مستمدّا من روح الدّيانة الإسلاميّة، وقائما على المعنى الّذي ارتبطت منه أحكام الشّريعة العمليّة بالأصول الاعتقاديّة، صورة كوّنت مدلولا للفقه الإسلاميّ، لا يمكن أن يفهم إلا بروح الحضارة الإسلاميّة، فإنّ الإسلام – كما لا يخفى – دين أساسه مثل جميع الأديان يرجع إلى العقيدة الّتي هي أمر متعلّق بما وراء المادّة.

وكتاب الإسلام اعتبر الإسلام بهذا المعنى دينا كغيره من الأديان فقال تعالى "إنّ الدّين عند الله الإسلام" وقال جلّ من قائل "ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه".

فإذا كان الإسلام دينا كغيره من الأديان مبنيّا على الأساس الاعتقاديّ الّذي أقيمت عليه الأديان، وكان الإسلام الدّين الصّحيح الّذي شارك

الأديان في مواضيع ما وراء المادّة، وأتى بعقائد تتّفق مع بعض الأديان وتختلف عنها في أمور أخرى، بحيث إنّه أتى بمجموعة يتقوّم بها معنى التصوّرات والتّصديقات المتسلسلة المتعلّقة أوّلا بالعقيدة الّتي هي راجعة إلى العالم الغيبيّ ممّا تتكوّن منه الديانة الإسلاميّة.

فالتّشريع الإسلاميّ أو الفقه الإسلاميّ باعتبار كونه منسوبا إلى الإسلام ومضافا إليه فإنّه منسوب إلى دين، فهو أمر دينيّ. فالتّشريع الإسلاميّ تشريع دينيّ، فإذا استبحنا لأنفسنا — تسامحا — أن نعبّر عنه بالقانون أو نعبّر عنه بالحقوق أو نطلق على القوانين والحقوق كلمة الفقه أو كلمة التّشريع فإنّه ينبغي أن نتنبه إلى أنّ الفقه أو التّشريع له في التّشريع الإسلاميّ والفقه الإسلامي مدلول يختلف عمّا عسى أن يكون لهذه الكلمة إذا استعملت على معنى التجوّز والتّسامح في الدّلالة على القوانين الأخرى، نظرا إلى أنّ هذا وضع إلهي دينيّ مبنيّ على أصول اعتقاديّة، وأنّ الأخرى أوضاع إنسانيّة مبنيّة على أصول اجتماعيّة.

فمعنى التّشريع في الإسلام هو معنى أوسع مدلولا من مدلول التّشريع أو التّقنين عند الأمم الأخرى القديمة منها والحديثة، وذلك لأنّ التّشريع الإسلاميّ يشمل من جهة جميع المواضيع الّتي تشملها القوانين فيكون بذلك متطابقا في مدلوله مع مدلول القانون فيما يصدق عليه التشريع الإسلامي وما يصدق عليه التّشريع القانوني.

ولكنّ التّشريع الإسلاميّ لا يقف عند هذا الحد مع المواضيع التي يتطابق فيها مع التشريع غير الإسلاميّ، لأنّ التّشريع الإسلاميّ يمتدّ إلى نواح أخرى، وإلى أحكام لا يمكن أن تتناولها القوانين الوضعيّة بحال، ولذلك يكون التّشريع الإسلاميّ أوسع مدلولا وأعمّ ماصدقا من التّشريع القانونيّ في مدلوله الاجتماعيّ الإنسانيّ.

القوانين الوضعيّة :

فإنّ القوانين الاجتماعيّة التي نسمّيها القوانين الوضعيّة هي مبنيّة على نظريّة الحق والواجب، وهذان أمران — وهما الحق والواجب — إنّما يؤخذان في نظر القانون باعتبار كونهما إطارا للحياة الاجتماعيّة.

فالحياة الاجتماعيّة أو الحياة المدنيّة للإنسان الّتي هي مبنيّة على ما تفرضه الّطبيعة المدنيّة للفرد الإنسانيّ من حاجة إلى غيره وحاجة غيره إليه، ممّا يقتضي تبادل الحاجات وتبادل المصالح بين الناس بما يحقّق معنى المدنيّة الّذي قيل فيه إنّ الإنسان مدنيّ بالّطبع، فيؤخذ حقّ الفرد باعتبار ما يجب على غيره وأن يمكّنه منه، وواجب الفرد باعتبار ما يجب عليه أن يُمكّن غيره منه إطارا للحياة الاجتماعيّة.

وينشأ القانون من اعتبار هذين المعنيين من معنى الحق أو معنى الواجب، بحسب ما يتّفق ويتصادق عليه النّاس بطريقة التّواضع والاصطلاح.

أمّا على نظريّة المنهج الاختياريّ في وضع القوانين بالاتّفاق المبنيّ على حريّة الإرادات بين الأفراد، الّتي تجعل القانون عقدا، كما هي نظريّة جان جاك روسو في **"العقد الاجتماعي"** أو **"الميثاق الاجتماعي"** وبين من يبنونه على الّطريقة الطبيعيّة الّتي ترجع إلى ما بين القانون وبين الّطبيعة الإنسانيّة في معنويّاتها ومادّياتها من الارتباط وهي نظريّات القدماء من حكماء اليونان الّتي بنى عليها تحليله لمعنى القانون "مونتسيكو" في كتابه **"روح القوانين"** أو بالّطريقة التّلقائيّة الّتي تعتبر نتيجة تتّبع تطوّر البيئة كما هو مذهب أصحاب نظريّة التّطوّر أو نظريّة النّشوء والارتقاء أو الّطريقة القهريّة الّتي تتبع نظم الحكم كما هو منهج كثير من الحكماء اليونانيين وهو المذهب الّذي يجنح إليه ويؤيّده حكيمنا الأكبر العلامة ابن خلدون.

فهذا، سواء اعتبرناه اختياريّا أم طبيعيّا أم تلقائيّا أم قهريا ،هو أمر إنسانيّ بحت يتعلّق بما بين الإنسان والإنسان من صلات ولا يمكن أن يتعدّى هذا المعنى، ولذلك فإنّ ظواهر حياة الإنسان وأعماله، والّتي لا ترجع إلى ما بينه وبين الإنسان الآخر من صلات، لا يمكن أن تكون مشمولة في حقيقة القانون، وذلك فيما يرجع أوّلا إلى ما بين الإنسان وبين نفسه من الآداب السّلوكية الخاصّة به والنّظريات المجرّدة الاعتقاديّة والذّهنيّة والّتي ينبغي أن يقول بها وأن يرعاها وأن يسير عليها.

ثم ما بين الإنسان وبين العناصر العالمية غير الإنسانيّة من صلات، في أنّه يباح له أن يتناول هذا وأن لا يباح له أن يتناوله، من المأكول والمشروب وغير ذلك ممّا يتصرّف به الإنسان في العناصر الطبيعية غير الإنسانيّة.

ثم في أعلى من ذلك كلّه ما بين الإنسان وبين خالقه، ممّا يرجع إلى العقيدة والعبادة وما يتفرّع عن العبادة ممّا يتّصل بموضوع القانون الوضعيّ من أحكام الشّريعة الإسلاميّة وإن لم يكن بالمعنى التّام من القانون الوضعيّ.

وإذا كان القانون لا يتعدّى معنى العلاقة الّتي بين الإنسان والإنسان، ولا يدخل النّواحي الأخرى من الأعمال، والّتي ترجع إليها الحياة الإنسانيّة فإنّ الفقه الإسلاميّ يتعلّق بهذه الأمور كلّها الّتي لا يتعلّق بها القانون.

التّشريع الإسلامي أوسع مدلولا :

فالفقه الإسلاميّ كما يتعلّق تعلّق القانون بالصّلات الّتي بين الإنسان والإنسان، فإنّه يتعلّق بما للإنسان من صلات بينه وبين نفسه، وما للإنسان من صلات بينه وبين العناصر العالميّة غير الإنسانيّة ثم ما بين الإنسان من صلات بينه وبين خالقه.

ومن هنا كان الفقه الإسلاميّ أو التّشريع الإسلاميّ مرتكزا على العقيدة ومبتدئا منها لأنّ نظريّاته العامّة لا يمكن أن تتصوّر ولا أن تتقرّر إلا مبنيّة على ما أرادت العقيدة أن تقرّره للإنسان، وأن تطالبه بالاقتناع به من معرفة الإنسان لحقيقة نفسه.

فالأديان إنّما جاءت ليعرف الإنسان حقيقة وجوده، والدّين الإسلاميّ إنّما جاء ليكشف الغموض الّذي بقي من الأديان الماضية، أو الّذي علق بالأديان الماضية ممّا يرجع إلى تصوّر الإنسان ولحقيقة معنى الإنسانيّة.

فجاء الإسلام يكشف عن أنّ الجوهر الإنسانيّ الّذي يعتبره الإنسان نفسا، ويعبّر عنه بكلمة "أنا" الّتي أصبح كثير من الحكماء يُدخلون عليها أداة التّعريف تبعا للتعبير اللاتيني يقولون «الأنا» ويعنون بها النّفس المشار اليها بكلمة "أنا" التي هي مرادفة لكلمة "إيقو" في اللّغة اللاتينيّة.

هذا الجوهر الّذي يشار إليه "بأنا" عندما يتكلّم او بضمير الخطاب عندما يكلّمه غيره ليس الشّخص المادّي الحيّ وإنّما هو شيء أوسع من ذلك، وقبل ذلك، وبعد ذلك.

فالحياة التي نعتبرها نحن حياة، قد جاء الإسلام يقنعنا بأنّها ليست إلا إحدى حياتين، وليست إلا أحد المظهرين لحقيقة وجود النّفس النّاطقة المشار إليها بكلمة "أنا".

فالجوهر الإنسانيّ هو أوسع مما يعتقده النّاس عادة بادي الرّأي : الحقيقة الإنسانيّة، وهو حقيقة جوهريّة واحدة ذات مظهرين : مظهر زائل منته، ومظهر دائم خالد، والإنسان يتصرّف في مظهر وجوده هذا في حدود الحياة المادّية تصرّفا مرتبطا بمعرفته وحقيقة وجوده الكلّية. فإذا لم يعرف حقيقة وجوده الكلّية فإنّه لم يستطع أن يتصرّف على الصّواب في وجوده هذا، وهو وجود حياته المادّية، لأنّه إذا اعتبر وجود حياته المادّية وجودا مستقلا منفصلا عن حقيقته الأخرى وتصرّف فيه تصرّفه في الشّيء المستقلّ فقد تصرّف فيه على خلاف ما تقتضي حقيقته الجوهويّة أن يتصرّف فيه، وإنّ حقيقته الجوهريّة تقتضي أنّه متّصل بغيره وأنّه ليس إلا أحد الوجودين، وليس إلا مظهرا مرتبطا ارتباطا ذاتيّا ضروريّا لا سبيل للتّغافل عنه أو تجاهله بما قبله، وهو المبدأ وما بعده، وهو المعاد.

ولذلك فإنّ الأعمال الدّنيويّة التي ترجع إلى الإنسان باعتبار ما يصدر منه بوصف كونه كائنا ماديّا حيّا في هذه الحياة الدّنيا هي أعماله لا يمكن أن تقدر قيمتها وأن تدرك حقيقتها من حيث ذاتها بقطع النظر عن ارتباطها بمبادئها ومراجعها.

ولذلك ينبغي أن ننظر إلى كلّ عمل من الأعمال الإنسانيّة — إذا أردنا أن ندركه على وجه التّحقيق — باعتبار ما يرتبط به من المبدأ أو ما ينتهي إليه من المعاد.

أفعال الإنسان فى نظر العقيدة الإسلاميّة :

ولذلك فأفعال الإنسان كلّها في نظر العقيدة الإسلاميّة ترجع إلى حقيقة متّحدة، والإنسان إذا لم يتصرّف فيها باعتبار مرجعها إلى تلك الحقيقة المتّحدة فإنّما فصل جزءا من ذات الشيء عن جزئه الآخر وتصرّف فيه باعتبار كونه منفصلا مستقلا، حال كونه مرتبطا غير مستقلّ، ولذلك لزم للإنسان أن لا يقدّر أعماله وألا ينظر إليها إلا باعتبار اقتناعه بالمبدأ والمعاد اللذين يأتلفان هذه الحياة الماديّة الّتي تجري الأعمال فيها.

ومن هنا فإنّ الإنسان طلب بأن يعرف أنّه صادر عن إرادة الله تعالى الاختياريّة الّتي كوّنته، وأن يعرف أنّ له اختيارا ما، بقطع النّظر عن القول بخلق الأفعال أو بالكسب أو بغير ذلك أنّ له اختيارا ما، بصدور أفعاله عنه، وأنّ تصرفه الاختياريّ — في صدور أفعاله الاختياريّة عنه — ينبغي أن يكون مراعى فيه هذا المعنى وهو أنّه ليس مالكا لنفسه وليس خالقا لها فلا ينبغي أن يتصرّف فيما ليس له إلا على حسب ما يرضى وما يرجع إلى إرادة الذّات الّتي ترجع إليها حقيقة ذلك الوجود، الّذي هو الوجود الإنسانيّ.

ومن هنا أصبح الإنسان مكلّفا أي مطلوبا بأن يجري أعماله الاختياريّة على ما يتحرّى فيه رضى الذّات العليّة التي بإرادتها الاختياريّة كان هذا الإنسان كائنا.

معنى التّكليف في نظر الشّاطبي :

وهو معنى التّكليف الّذي عرّفه الإمام أبو إسحاق الشّاطبي في "**الموافقات**" بأنّه : الخروج بالعبد عن دائرة هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا، فإذا كان الإنسان عبدا لله اضطرارا بمعنى كونه مخلوقا له، وهذه حقيقة لا مناص له من تسليمها إذا عرف حقيقة الوجود وقسّم الوجود إلى قسميه : الوجود الجائز والوجود الواجب، وأسند الوجود الجائز إلى الوجود الواجب، فحينئذ يعرف أنّ واقعه قضى عليه بأن يكون عبدا لله اضطرارا فيجعل تصرّفه اختياريا متجانسا مع وجوده الطّبيعيّ، أو مع عبوديّته الاضطراريّة، يقضي على نفسه بأن يجعل اختياره في تصريف أفعاله جاريا على حسب ما يحقّق له رضى خالقه والّذي هو عبد له اضطرارا فإذا قرّر هذا الانقياد فقد أسلم، لأنّه أسلم مقادته، وأسلم إرادته واختياره لإرادة الله تعالى العليا، باعتبار كونه يرغب في جلب رضى الله تعالى إلى أعماله، وإذا أسلم فإنّما يبقى مستعدّا لتلقّي الحكم يعني أنّه يتطلّع إلى أن يعرف من الله تعالى ما يرضيه سبحانه من أعماله وما لا يرضيه، فإذا أسلم هذا الإسلام وتطلّع إلى إسلامه هذا التّطلّع فهناك يأتيه الحكم الّذي هو الخطاب الإلهيّ الّذي عرّفه الرّازي في "**المحصول**" بأنّه : خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير.

الإنسان وأفعاله :

فالإنسان متلقّ طالب للحكم، والله تعالى حاكم مريد للحكم، وموجه للإنسان المتلقّي والمسلم الذي أسلم نفسه بأن يتلقّى ما يريد الله منه فوجّه الله تعالى إليه بناء على ذلك خطابه، فالخطاب الإلهي الّذي هو الحكم مبنيّ على التّكليف، بحيث إنّ العبد إذا أراد اختيارا أن يكون عبدا لله كما هو، وعبدا له اضطرارا فإنّ الله تعالى يخاطبه بما هو طالب من الله تعالى أن يعرفه من الأحكام من لدنه، فيأتي الخطاب الإلهيّ الذي هو الحكم متعلّقا بأفعال المكلّفين، متعلّقا بجميع أفعال جميع المكلّفين، على معنى أنّ الله تعالى يقتضي أي يطلب فعلا أو تركا على معنى أنّه يخيّر أن يسوّي بين الفعل والتّرك، وذلك ما نعبّر عنه بالإباحة المطلقة، فتصبح بهذا عموم أفعال العبد راجعة إلى أقسام الحكم الشّرعيّ المعروفة الّتي هي الوجوب والنّدب والإباحة والكراهة والتّحريم، ويصبح الإنسان بالضّرورة لا جائز أن يصدر عنه فعل من الأفعال ـ أيّا كان ـ ممّا يتعلّق بغيره من الآدميين أو ما يرجع إلى المتعلّقات الأخرى إلا وهو موضوع حكم من هذه الأحكام الخمسة، بحيث إنّ كلّ تصرّف إنسانيّ يتعلّق به خطاب إلهي يقول للإنسان إنّ فعله ذلك واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو محرّم، بحيث إنّ جميع أفعال جميع المكلّفين يتعلّق بها خطاب الله تعالى على معنى الاستغراق والاستقصاء بالاقتضاء أي اقتضاء ترك أو اقتضاء فعل على درجتي الاقتضاء أو بتخيير فتصبح بذلك جميع الأفعال الإنسانيّة داخلة تحت الحكم الشّرعي.

ومن جملة الأفعال الإنسانيّة الّتي تدخل تحت الحكم الشّرعيّ الأفعال الّتي ترجع إلى العلاقة الّتي بين الإنسان وبين الإنسان الآخر، فكما أنّ الأفعال الّتي لا ترجع إلى علاقة الإنسان بالإنسان ممّا ترجع إلى علاقته بنفسه أو علاقته بالعالم أو علاقته بربّه هي موضوع لهذا الخطاب، فإنّ الأفعال المتعلّقة بما بين الإنسان والإنسان من العلاقات، هي تكون أيضا موضوعا لهذا الخطاب، وعلى ذلك يتعلّق بها الحكم كما يتعلّق بغيرها من الأفعال الّتي لا ترجع إلى ناحية المعاملات الإنسانيّة.

وينشأ من هذا التعلّق الخاصّ للحكم الشّرعيّ الّذي هو الخطاب الإلهيّ منوطا فيه معنى الحقّ ومعنى الواجب لمراعاة الاقتضاء الإلهيّ.

فما منعه الله تعالى لا يكون للنّاس حقّ في تعاطيه، وما أباحه الله تعالى إبـاحة مطلقـة أو إباحة اقتضائية هو الذي يكون للنّاس الحقّ في طاعته، فليس للإنسان أن يطالب غيره إلا بما جعل الله تعالى ذلك الغير مطالبـا له بـه، وعلى ذلك تكوّن مجتمع إسـلامي وجاءت الشّريعة الإسلاميّة تقابل الشّرائع الوضعيّة في المجتمع الذي تكوّن في العامل الدينيّ، فكان العامـل الدينيّ جاريا في تحديد العلاقات الاجتماعيّة بين عناصر ذلك المجتمع، بحيث إنه لا يجوز أن تكـون علاقة إنسـان بإنسـان إلا بحسب ما تواضع الـطرفـان على أنّه حقّ بتشريع الله تعالى، أو على أنّه ليس بحـق لتشريع الله تعالى.

مقيـاس إلهي في المجتمـع الإسلامي :

ومن هنا جاء تدخّل السّلطـة القضائيّـة الّتي هي سلطة شرعيّـة ينتصب الممارس لها القائم بها لحمل النّاس على أن يسيروا في أعمالهم على ما هو من مقتضـى حقّـهم، أي من الحقّ الّذي مكّنهم الله تعالى منه بطريق الاقتضاء أو بطريق التّخيير القضائيّ الّذي هو كما عرّفه "شهاب الدّين القرافي": إنشـاء إلـزام أو إطـلاق.

فالسّلطـة القضائيّـة تلزم أحد الأفراد بأن يؤدّي للآخر أو تقرّر عدم إلزامـه بأداء الشّيء بناء على أنّ الله تعالى أوجب أو أباح الأمر، فأصبح التّعاطي بين اثنين مطابقا للخطاب الإلهيّ، فجاءت السّلطة القضائيّـة تقضي، بمعنى أنّ العقد صحيح، وهو معنى قول الأصوليين إنّ الأمر يقتضي الصّحة وإنّ النّهي يقتضي الفساد أو البطلان، فأصبحت المعاملات الّتي بين النّاس بعضهم مع بعض بهذا الاعتبار، راجعة إلى ما يمكن للفرد بحسب كونه مسلما مؤمنـا بأنّ إرادة الله فوق إرادته، ممّا يمكن أن يتعاقد بمقتضـاه مع غيره وما لا يمكن له أن يتعاقد مع غيره عليه، لأنّ إرادة الله لم تتعلّق به، ورضاه لم يتعلّق به، فيصبح بذلك عملا فاسـدا لا يجوز له أن يتقاضاه للغير لأنّه تواضع في نطاق هذا المجتمع الإسلاميّ مع غيره على أن لا يؤدّي إلا ما أوجب الله عليه وأن لا يتقاضى إلا ما فرض الله له، فكان المقياس الّذي ترجع إليه العقود أو المعاملات فيما بين الناس بعضهم مع بعض من حيث الصّحة ومن حيث البطلان مقياسا دينيّـا اعتقاديّا يرجع إلى معنى الحسن والقبح الشّرعييـن

اللّذين عرّفهما علماء الأصول بأنّهما استحقاق الثّواب أو استحقاق العقاب، فأصبح الأمر الأخروي الرّاجع إلى الحياة الّتي هي غير الحياة الدّنيا متعلّقا بالأمر الدّنيوي الّذي هو أمر الحياة الدّنيا بحيث إنّ ما يقتضي العقاب يقتضي الفساد فلا يمضي التّعامل به بين النّاس. وما يقتضي الثّواب يقتضي الصّحة، وهو الّذي يمضي التّعامل به بين النّاس.

فكأنّ التّعامل بين النّاس بعضهم مع بعض أصبح في حقيقته تعاملا فيما بينهم وبين الله. فإذا كان الإنسان موضوع التّعامل وأنّ الله تعالى هو المصرّف الّذي يتولّى اعتبار ذلك التّعامل بثوابه أو بعقابه، ثم يتولّى التّفريع عن الثّواب أو عن العقاب بإلزام السّلطة المقيمة لشريعته بين النّاس وهي السّلطة القضائيّة بأن تمضي الأفعال الّتي تستحقّ الثّواب، وهي الّتي من أثر استحقاقها للثّواب جاءت صحّة العقود، وأن تبطل التّصرّفات . . . الّتي هي مستوجبة للعقاب، والّتي جاء لاستجابتها للعقاب . . عدم صحّة العقود . . أي فسادها وبطلانها.

التّشريع أو الفقه :

فالشّريعة تقرّر وصفا من الأوصاف الخمسة الّتي هي الأحكام الشّرعيّة الخمسة لكلّ فعل من الأفعال. وهذا المعنى وهو تقرير الوصف الّذي هو الحكم للفعل الإنسانيّ أيّا كان متعلّقه هو الّذي نسمّيه : التّشريع أو نسمّيه الفقه.

لأنّ تقرير هذا الوصف إنّما يكون بالاستمداد من الخطاب الإلهيّ، والخطاب الإلهيّ هو عبارة عن نصوص قوليّة وردت متضمّنة لمعاني الوحي من القرآن أو السّنّة وهي الّتي سمّاها علماء أصول الفقه "الأدلّة" وسمّاها لغزالي في **المستصفي** "المدارك" وعرفوها بأنّها "الأدلّة الإجماليّة".

فهذه النّصوص القوليّة أو المدارك الّتي اعتبرت أصول الفقه هي متناولة كما قلنا لجميع الأفعال الصّادرة عن جميع المكلّفين، ولكنّ تناولها بجميع الأفعال الصّادرة عن جميع المكلّفين لا يمكن أن يكون تناولا على سبيل التّفصيل وإنما هو تناول عن سبيل الإجمال، بحيث إنّ المدرك أو النّص أو الأصل يتناول صفة تنطبق على صور مختلفة على أفعال كثيرة فيشير إلى لحكم الّذي يتقرّر إلى تلك الأفعال، ثم يبقى استمداد الحكم التّفصيليّ

الّذي يتعلّق بكلّ فعل من الأفعال التّفصيليّة بما يسمّى فقها أو اجتهادا الّذي هو من عمل المكلّفين.

فهذا الاستمداد هو الّذي نسمّيه الفقه ونسمّيه الاجتهاد.

معنى الإجتهاد :

ومعلوم أنّ الفقه والاجتهاد مترادفان وأصل هذا العمل كما لا يخفى هو حقّ لكلّ مكلّف باعتبار أنّ الله تعالى نصب هذه الأعلام الّتي هي الأدلّة أو مدارك الأحكام وجعلها متفاوتة في وضوحها بين ما له دلالة قطعيّة وما له دلالة ظنّية، وطلب من النّاس أن يترصّدوا باجتهادهم، أي بحرصهم على أن يصادفوا الحكم الشّرعيّ وذلك معنى الاجتهاد.

ولذلك عرّفه شهاب الدين القرافي : بأنّه بذل مكلّف وسعه للخروج من الإثم. أمرهم الله تعالى بأن يبذلوا الوسع للخروج من الإثم، ونصب لهم أدلّة متفاوتة بوضوح دلالتها، فهم بالّطبع متّفقون في استخراج الأحكام التّفصيليّة من الأدلة الّتي هي يقينيّة الدّلالة، ومختلفون بحسب أسباب الاختلاف في استخراج الأحكام التّفصيليّة من الأدلّة التي هي ظنيّة الدّلالة.

وهذا العمل وإن كان بحسب الأصل صالحا لأن يتناوله جميع المكلّفين، وكان كل مكلّف مطلوبا أصالة بالاجتهاد، إلا أنّ الواقع جاء قاضيا باستحالة أن يتولّى جميع المكلّفين الاجتهاد لما تكفّل ببيانه القاضي عياض في مقدّمة **"المدارك"** : من أنّ هذا يقتضي أوّلا تساويا بين النّاس في مدارك ليست متحقّقة فيما بينهم، وثانيا أنّه يقتضي تفرّغا من النّاس جميعا لممارسة الأحكام الشرعيّة ومعاناة البحث والاستدلال بصورة تفرض على كلّ إنسان أن يقطع حياته في هذا العمل وحتى تتعطّل جميع المصالح الاجتماعيّة وينقض صرح المدنيّة.

ولذلك لزم في الواقع أن يكون بعض المتهيّئين للاجتهاد ومستعدّين لأن يخصّصوا أوقاتهم لممارسته كما يخصّص غيرهم أوقاتهم في ممارسة أمور أخرى من ضروريات الحياة الاجتماعيّة.

كان هذا الأمر قاضيا بأن يتكوّن باجتهاد وتقليد، وأن يوجد ما يعبّر عنه بالاستفتاء والإفتاء، بأنّ أناسا يريدون أن يعرفوا الأحكام الشرعيّة المتعلّقة

بأفعالهم التّفصيليّة فلا يستطيعون لذلك سبيلا، إمّا بقصور استعدادهم، وإمّا بوجوب انصرافهم، إلى غير ذلك ممّا هيّأهم الله له فيتّجهون إلى من استكمل الاستعداد ومن تفرّغ إلى ذلك العمل يسألونه عن الحكم الّذي يتعلّق بهم وذلك هو ما يعبّر عنه بالاستفتاء الّذي هو طلب معرفة الحكم.

ولذلك عرّف علماء الأصول أصول الفقه بأنّها أدلّة الفقه الاجماليّة وطرق إفادتها واستفادتها ومعرفة مستفيديها، ولذلك قالوا في أنّ أصول الفقه – كما ذهب إليه ابن الحاجب – معرفة دلائل الفقه الإجماليّة لاستفادة الأحكام التّفصيليّة مع معرفة طرق استفادتها وشروط مستفيديها.

وهذا المعنى من الاستفادة – الّذي هو استمداد الحكم الجزئيّ من الكلّي أو الحكم التفصيليّ من الدّليل الإجمالي – قد كان أمرا مقارنا لورود الأدلّة الاجماليّة في ابتدائه، ولكنّه لم يكن مقارنا له في انتهائه، فإنّ ورود الأدلّة الّتي هي الأصول أو المدارك الّتي عبّر عنها الغزالي بأنّها نصوص قوليّة قد كان له ابتداء، بابتداء الرّسالة المحمّديّة، بابتداء الوحي إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وكان له انتهاء، بوفاة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وانتقاله إلى الرّفيق الأعلى، وهذا العمل الّذي هو إعطاء الأدلّة القوليّة أو المدارك نتائجها التّفصيليّة قد كان مقارنا لورود الأحكام في ابتدائها، ولكنّه لم يكن مقارنا له في انتهائها، لأنّ ورود الأحكام انتهى، ولقد قال الله تعالى : "اليوم أكملت لكم دينكم" ولكنّ الاستفادة منها على سبيل التّفصيل استمرّت ما دام التّكليف مستمرّا.

ولذلك فإنّ الاجتهاد أو الفقه يعتبر مبتدئا بابتداء النبوءة وابتداء ورود الأدلّة الّتي وقع استمداد الأحكام منها، ولهذا رجّح المحقّقون من علماء الأصول أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم قد اجتهد. وهي مسألة قد بسط الإمام الغزالي في "**المستصفي**" الأقوال فيها وناقش الأدلّة وفرضها على درجتين :

أوّلا : درجة الجواز.

وثانيا : درجة الوقوع.

وأورد من الأدلّة ما يغني عن إيراده في هذه الفرصة الضيّقة.

ثمّ ذهب المحقّقون أيضا إلى أنّ غير النّبيء صلّى الله عليه وسلّم في حياة النبيء صلّى الله عليه وسلّم وفي حضرته وعلى مرآى ومسمع منه قد اجتهدوا أيضا، فالاجتهاد جرى في حياة النبيء صلّى الله عليه وسلّم منه صلّى الله عليه وسلّم ومن غيره — كما المختار عند محققي الأصوليين من أبي بكر الباقلاني والغزالي والسّبكي وابن الحاجب وغير هؤلاء — وبذلك فإنّ الّذين مارسوا الاجتهاد، بمعنى مارسوا الإفتاء وسئلوا عن الأحكام المتعلّقة بغيرهم فأجابوا في حياة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم، وهم الّذين تميّزوا بذلك من بين الصّحابة. وقد حاول العلامة ابن القيم في كتابه **"أعلام الموقعين"** أن يقيم الأدلّة على أنّ الصّحابة رضي الله عنهم كانوا جميعا مجتهدين، وأنّهم كانوا يمارسون الاجتهاد، ولكنّه في خاتمة بيانه آل إلى تقرير معنى الاستفتاء، وأنّ من الصّحابة مفتيين، وذلك يقتضي بالطّبع أنّ منهم مستفتيين.

ثم آل إلى حصر المجتهدين من الصّحابة المعروفين بالإفتاء، كما ذهب إلى ذلك غيره من قبله من علماء السنّة والآثار مثل ابن سعد في **"الطّبقات"** حيث حصر الّذين مارسوا الإفتاء في حياة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم من الصّحابة، وهذه الطّبقة الّتي تميّزت من بين الصّحابة بممارستها للاجتهاد والإفتاء هم الّذين عرفوا باسم القرّاء، كما قال ابن خلدون، أو الّذين عرفوا عند علماء الأصول من الحنفيّة باسم فقهاء الصّحابة، وهؤلاء هم الّذين اهتمّ علماء السّنة والآثار بجمعهم فألّفت فيهم تآليف ونظمت في إحصائهم منظومات، وقد كانوا كما لا يخفى وكما بيّنه الإمام ابن القيّم نفسه في كتاب **"أعلام الموقعين"** وكما بيّنه الإمام الحافظ جلال الدّين السّيوطي في كتابه **"حاوي الفتاوي»** .. كانوا متفاوتين كثرة وقلّة، فمنهم المكثر ومنهم المتوسّط، ومنهم المقل بحيث إنّ جملتهم فيما أحصاه السّيوطي بلغت إلى مائة ونيف وأربعين : مائة وسبعة وأربعين.

وبوفاة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بقيت هذه الطّبقة الّتي مارست الاجتهاد بين يدي النّبيء صلّى الله عليه وسلّم، وكان مرجعها اليه، وتخرّجت على ذلك في الاجتهاد بالنّبيء صلّى الله عليه وسلّم، أصبحت بالطّبع هي المرجع للنّاس فتوجّه النّاس إلى فقهاء الصّحابة بالاستفتاء، والتحق بفقهاء الصّحابة فقهاء التّابعين، فكان في فقهاء التّابعين من يفتي في وجود

الصّحابة كما قيل إنّ الحسن البصري كان يفتي مع وجود الصحابة.

مراكز الفقه الإسلامي الاولى :

وهذه الطّبقة المتخرّجة بالنّبيء صلّى الله عليه وسلّم بذاته، والتي تكوّنت تكوّنا اجتهاديّا غير معصوم، متأثّرا باجتهاد المعصوم، كانوا في أوّل أمرهم مجتمعين في مقرّ واحد، حيث تكوّنت الشّريعة العمليّة، وحيث ابتدأ الاجتهاد وحيث تكوّنت هذه الطائفة من المجتهدين وتلك هي المدينة المنورة.

ولكن سرعان ما جاء اتّساع المملكة الإسلاميّة وامتداد الفتوح وتعدّد المدائن لنزوح الصّحابة رضي الله عنهم عن المدينة المنوّرة فتعدّدت بذلك المراكز التي أقام فيها علماء الصّحابة، وبذلك تعدّدت مراكز الفقه بعد أن كانت متّحدة، وتكوّن ما يعبّر عنه عند الفقهاء بالأمصار الّتي هي المراكز الفقهيّة الأولى الّتي جرت فيما بينها حركة الاجتهاد في عصر الصّحابة وهي الّتي نستطيع أن نردّها إلى خمسة مراكز هي : المدينة، ومكة، والعراق، والشام، ومصر.

ولنأخذ على سبيل المثال من فقهاء الصّحابة في تفاوتهم بين هذه الأمصار، أو المراكز الفقهيّة، العبادلة الأربعة : عبد الله بن عمر، وعبد الله ابن عبّاس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم. ونضيف إليهم أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه باعتباره أمير الشّام ثم خليفتها وفقيهها. فنعتبرهم موزّعين على هذه المراكز.

فعبد الله بن عمر في المدينة، وعبد الله بن عبّاس في مكّة، وعبد الله ابن مسعود في العراق، ومعاوية في الشّام وعبد الله بن عمرو بن العاص في مصر، فانتصب كلّ واحد من هؤلاء في المركز الّذي استقرّ فيه كغيره من الصّحابة الّذين كانوا في نفس ذلك المركز أو كانوا في مراكز أخرى، وإنما أخذنا هؤلاء — لأنّهم أشهر — على سبيل المثال انتصبوا يفتون فكانت الفتاوى متّحدة أحيانا بناء على أنّ الأدلّة الّتي وقع الاستنباط منها لامجال للاختلاف فيها، أو كانت مختلفة في الأكثر بناء على أن اكثر الأدلة هي ظنيّة، فجاء فيها مجال الاجتهاد الّذي قضى بنتيجة الاختلاف.

لمــاذا الاختـلاف ؟ :

وقد تعرّض العلامة ابن خلدون إلى بيان أسباب الاختلاف الّذي اقتضى أن كانت الأحكام الشّرعيّة التّي قرّرها الفقهاء مختلفـة فيما بينها و كانت فتاويهم في الجزئيّة الواحدة متضاربة متناقضـة، فبيّـن أنّ ذلك يرجع إلـى ثـلاثـة أسبـاب :

أوّلهـــا : اختلاف مقتضيـات الألفـاظ .

وثـانيهـا : تعارض الأحاديث مع اختلاف طرق التّرجيح .

وثـالثهـا : اختـلاف مسـالك العلّـة .

وإذا كان الأمر الأوّل وهو مختلف مقتضيات الألفاظ راجعا إلى المفـاد المعنويّ المـأخوذ من القالب اللّفظي للصّيغـة التّعبيريّة الّتي جاء بها النّص القوليّ الإلهيّ بطريق الوحي . . . فإنّ هذا ينبغي أن نرجع فيه إلى أنّ مـن النّصوص ما لم يكن مجـال للاختـلاف فيه، وهو الّذي اتّفقت الفتـاوي فيه، وانعقد الإجماع على مقتضى ما استفيد من تلك الأدلّة وهو ما نعبّر عنه بالنّص، وقسم آخر، هو ما يرجع إلى الظّاهر أو إلى المؤوّل أو إلى غير ذلك : هـو الّذي وقع الاختلاف فيه بناء على أنّ المقتضى يصلح لأن يكون شيئا وغيـره بحسب اختلاف المحملين اللّذين يحمـل عليهمـا النّص المفـرد أو تحمـل عليـه دلالـة التّـركيب.

وفي هذا — ولا سيّما فيما يرجع من هذه الأدلّة إلى القرآن العظيم — ما يرجع إلى معنى من معاني الإعجاز يمكن أن يتبيّن بأنّ الله تعالى قد أراد من بعض الأدلّة أن تكون بيّنـة يقينيّة واضحـة، وأراد من البعض الآخر أن يكون مشتملا على ما اشتمـل عليه من الإجمـال أو من قابليّة التّأويل أو مـن غير ذلك، لأنّه تعالى يعلم أنّ ما لا مجال للخروج عن الحكم الواحد فيه هو الّذي أورد دليله نصيّا وأنّ ما يرى تعالى أنّ للمكلّف مندوحة المسعى في أن يكون على هذا الموضع أو على ذلك بالنّسبـة إلى هـذا الحكم هو الّذي جعل دليله قابلا للتّأويل بناء على مقتضى مقام الإعجاز أوّلا، والحكمـة التّشـريعيّة ثانيا . وقد حاول العلامة اللّغوي المشهور الأندلسيّ ابن السّيد البطليوسي أن يجعل جميع الخلاف الّذي حدث بين المسلمين سواء في الأصـول، أعني المسائل العقائديّة ، أم في الفروع على الأحكام الفقهيّة

راجعا إلى اختلاف مقتضيات الألفاظ، فأرجع جميع ذلك إلى اختلاف النّاس في دلالات التّراكيب وإلى اختلافهم في وضع أحكام بناء الجملة العربيّة أعني أحكام النّحو.

وأمّا الأمر الثاني والأمر الثّالث وهما تعارض الأحاديث مع اختلاف طرق التّرجيح واختلاف مسالك القياس فإنّهما لا محالة إذا تعارضت الأحاديث ولزم أن يجمع بينها أو أن يرجّح أحدها على الآخر فإنّ هنالك طرقا في التّرجيح، وهذه الطّرق راجعة إلى تقديرات ذهنيّة وإلى اختيارات ذوقيّة وإلى أساليب تطبيقيّة للقواعد الشرعيّة أو للقواعد العمليّة بحيث إن النّاس يختلفون في طرق التّرجيح بحسب اختلاف التّقديرات الشخصيّة الّتي يقدّر كلّ فقيه بها المرجّح الّذي يعتمد عليه.

والثّالث وهو اختلاف مسالك العلّة يرجع كذلك إلى اختلاف التّقديرات الشخصيّة الّتي يقدّر الفقيه العلّة في الحكم بها وإن لم يدلّ عليها بطريق واضح، ثم أن يقدّر المسلك الذي يسلك منه إلى استفادة العلّة في حال أنّه يمكن أن يسلك من مسلك آخر، ولكنّه اطمأنّ إلى أنّ هذا المسلك هو الكفيل بأن يصل به إلى إدراك الحكم الإلهي بحسب ما يبذل فيه جهده وطاقته للخروج من الإثم.

فكان هذان الأمران الثّاني والثّالث راجعين إلى اختلاف التّقادير الشّخصية الّتي تختلف بين أذهان المجتهدين الفقهاء ومداركهم.

اجتهاد في أسباب اختلاف الاجتهاد :

وإذا كان ابن خلدون قد حصر الأسباب الموجّهة للخلاف في هذه الثّلاثة فإنّنا نستطيع أن نضيف إلى ما أتى به سببين آخرين نرى في تصرّفات الاستدلالات الفقهية ما يشهد بأنّ لهما أثرا واضحا في اختلاف تقدير الأحكام.

فالرّابع — وهو الأوّل ممّا نضيفه إلى ثلاثة ابن خلدون — هو اختلاف النّزعات الشّخصيّة للمجتهدين، ولا نعني بالنّزعات الشّخصيّة هنا ما يرجع إلى الميل أو إلى الهوى، ولكنّنا نعني به ما يرجع إلى التّقدير الّذي يستند إلى طبع خاصّ في استفادة الحكم لذلك الفقيه يجنح به إلى معنى من آثار التّسامح في تقدير الحكم الشّرعيّ أحيانا أو إلى معنى من التّشدّد في تقدير

الحكم الشّرعيّ، وهذا ما نراه فيما ثبت عند الصّحابة من اعتبار نزعات شخصيّة في تقرير أحكام شرعيّة خاصّة بأصحابها لم تنكر عليهم ولم يتابعوا فيها وليست من موجبات الاختلاف الّتي تقدّمت، ولكنّها راجعة إلى ترجيحات ربّما تكون آيلة إلى ما عبّر عنه بعد ذلك عند الفقهاء المتأخّرين بالاستحسان، وهذا كما قيل في أمور نسبت إلى أبي ذرّ الغفاري رضي الله عنه، وأخرى نقلت من الطّرق الصّحيحة عن أبي الدّرداء في اختلافه مع معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم حتّى قال له : "لا أساكنك في أرض أنت فيها".

وما عرف ممّا اشتهر من تشديدات ابن عبّاس، وترخيصات ابن عمر – الّتي أشار إليها بالعكس : من تشديدات ابن عمر وترخيصات ابن عباس – أشار إليها أبو جعفر المنصور في إشارته على مالك بن أنس رضي الله عنه في تصنيف **"الموطّأ"** فقال : تجنّب فيه رخص ابن عبّاس وتشديدات ابن عمر.

والأمر الخامس هو ما يرجع إلى الأثر الإقليميّ : فإنّ تفرّق الفقهاء بين هذه المراكز قد جعل من الأوضاع الطّبيعيّة والأوضاع الاجتماعيّة لكلّ إقليم ما يجعل الحادثة الواحدة عندما تحدث في هذا الإقليم ويحدث مثلها في إقليم آخر متصوّرة في كل من الإقليمين بملابسات تختلف عن الّتي تصوّرت بها في الإقليم الآخر، بصورة تعطي الفقيه مجالا لتقدير المعنى الّذي يحقّق العلّة أو المصلحة الشّرعيّة، بما لا يحقّق به الفقيه الآخر، لأنّ الملابسات اختلفت وإن كانت الحادثة متّحدة أو متقاربة ما في كلّ إقليم من ملابسات اتّصلت بالحادثة المستفتى عنها.

وعلى هذا فإنّ أسباب الاختلاف قد تكوّنت وتعدّدت فيما ذكره ابن خلدون وفيما يمكن أن يضاف إليه وفيما يمكن أن يزاد على ذلك من أسباب أخرى.

وبناء على هذا اختلفت أقوال الصّحابة وفتاويهم، وبهذا الفقه أو الفتوى الّتي كانت مختلفة فيما تقرّره بالنّسبة إلى الحوادث المتقاربة أو المتحدّة. تكوّن الفقهاء في الجيل الثّاني وهو عصر التّابعين، فكان تكوّن فقهاء التّابعين بفقهاء الصّحابة، فقد التفّ حول كلّ فقيه من فقهاء الصّحابة

أو حول كلّ طائفة في مصر من الأمصار جماعة ممّن قصدوا في التفافهم حوله أن يسلكوا مسلكه، وأن يتعوّدوا على طريقته، وأن يتخرّجوا بالوصول إلى غايته في مقدرته على الإفتاء وتقرير الاحكام الفقهيّة فتخرّجوا تخرّجا عمليّا بالمخالطة والممارسة، أثّر فيهم انطباع الدلائق والطباع الّتي كانت للفقهاء من الصّحابة الّذين التفّ حولهم هؤلاء الفقهاء النّاشئون من التّابعين وقد تكوّنت فيهم ملكات من هذه المخالطة والممارسة بمقتضاها أصبح كلّ واحد يستطيع الفتوى ويتمكّن منها على نحو ما كان قدوته يستطيع الفتوى ويتمكّن منها. ومع تأثّره منها بالطّبع الخاصّ والعوامل الّتي كان يسلك بها وإن لم يكن أستاذه يذكر تلك الأسباب ولا يقرّر الأدلّة الّتي يستند إليها، وعلى ذلك تكوّن فقهاء التّابعين في الجيل الثّاني فجاء فقهاء المدينة السّبعة المشهورون من أمثال عروة وسليمان بن يسار وسعيد بن المسيب وغير هؤلاء، وجاء فقهاء مكّة من أصحاب ابن عبّاس من أمثال مجاهد وعكرمة وعطاء، وفقهاء العراق من أمثال إبراهيم النّخعي، وفقهاء الشّام من أمثال أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، وفقهاء مصر من أمثال يزيد ابن أبي حديد، فكان هؤلاء سائرين على نفس المناهج متكوّنين تكوّن ملكات، ليس عندهم القواعد ولا الأدلّة ولا يكشفون استدلالاتهم ولكنّهم يسيرون بطريقة سليقة انطباعيّة ترجع إلى الملكات، على النّحو الّذي كان يسير عليه الأساتيذ العظام من فقهاء الصّحابة الجلّة الّذين تكوّنوا بهم وتخرّجوا عليهم.

الجيل الثّالث :

فلمّا جاء الجيل الثّالث وهو جيل تابعي التّابعين الّذين كان ظهورهم من أوائل القرن الثّاني، فإنّهم تكوّنوا بين يدي فقهاء التّابعين كما تكوّن فقهاء التّابعين بين يدي فقهاء الصّحابة رضي الله عنهم. فكان هذا التّكون تكوّنا بالسّليقة والانطباع والملكة وكان الاختلاف المتسلسل من الجيل الأوّل والثّاني ومن الثالث اختلافا و إن لم يكن كاشفا عن اختلاف الأدلّة وعلى اختلاف التّقديرات إلا أنّه يومىء إلى ذلك الاختلاف ويشير إليه.

فالأحكام الّتي هي فروع لم تختلف طبعا إلا باختلاف الأصول الّتي استندت إليها.

ولذلك فإنّ هذا الجيل الثالث وهو جيل تابعي التابعين من أوائل القرن الثاني التفتوا إلى استقراء صور الاجتهاد كما التفت علماء العربيّة إلى استقراء أساليب بناء الكلام العربيّ فانتقل ما كان مأخوذا أخذ الملكات والسّلائق وأصبح مأخوذا أخذ القواعد والأصول.

فكان الجيل الثّالث من الفقهاء وهو جيل تابعي التّابعين قد توجّهوا إلى الاجتهاد الجاري عندهم بفتاويهم، وفتاوي التّابعين وفتاوي الصّحابة وأرادوا أن يستقروه استقراءا جزئيا يستخرجون منه بالمقارنة أصولا إجماليّة أو أدلّة عامّة هي عبارة عن القواعد الّتي أصبحت أدلّة الفقه الإجماليّة فكان هذا الدّور – وهو دور تابعيّ التّابعين – دور استقرار المذاهب.

فاختلاف الفقه من قبل لم يكن اختلاف مذاهب وإنّما كان اختلاف أقوال وفتاوى حتّى أنّنا إذا عبّرنا عن ذلك بالمذاهب فإنّما هو معنى من التّسامح فإذا قلنا مذهب عطاء أو مذهب فقهاء المدينة، فإنّما نتسامح في ذلك تسامحا لأنّ المذهب الّذي له قواعد واضحة وأصول مقرّرة لم يكن موجودا وإنّما الّذي كان موجودا يومئذ هو الفتاوى الّتي كان الفقهاء يفتون بها مختلفا بعضها عن بعض.

ولمّا اتّجه فقهاء الجيل الثّالث وهم فقهاء تابعي التّابعين إلى وضع الأصول فإنّ هذا الّذي يعلّل لنا أنّ المجتهدين الّذين استقرّت بهم المذاهب بمعناها المعروف هم الّذين كان كلّ واحد منهم يعتبر ثمرة لمصر من الأمصار وأثرا من آثار البيئات الفقهيّة المتوزّعة بين تلك الأمصار فظهر مالك بن أنس للمدينة وظهر سفيان الثّوري ثم الشّافعي لمكّة وظهر أبو حنيفة للعراق وظهر الأوزاعي للشّام وظهر اللّيث بن سعد لمصر.

فإذا أضفنا إلى هؤلاء الخمسة الّذين هم فقهاء الأمصار الكبار الّذين طبعت مذاهبهم ودوّنت وسار النّاس عليها فيما بعد وأصبحت مذاهب . . إذا أضفنا إلى هؤلاء اثنين – ممّن دوّنت مذاهبهم – ظهرا في بغداد، وكان لظهورهما في العراق أثر عكسي لاتّجاه الفقه العراقيّ كما يعبّر عنه الآن بردّ الفعل وهما أحمد بن حنبل وداود بن عليّ الأصفهاني على درجتين، فإنّ الأيمّة السّبعة نعتبرهم آثارا لتقرير الأحكام الشّرعيّة وهما عنصر الرّأي وعنصر الأثر.

فإنّ الاجتهاد لمّا كان استدلالا بالأدلّة الإجماليّة الّتي هي نصوص قوليّة وكان استنباطا من تلك الأدلّة بتقديرات ذهنيّة فإنّه لا مناص من النّظر كثر أو قلّ، ولا مناص من الأثـر كثر أو قـلّ، ولذلك فإنّ هذين العنصرين وهما الرّأي والحديث أو الأثر والنّظر أو الرّواية والدّراية هما عنصران ضروريان لكلّ عمل اجتهاديّ فقهيّ، فما من إمام من هذه الأيمّة إلا وقـد اعتمد على الأثر واعتمد على الرأي إلا أنّ التّفاوت فيما بينهم والاختلاف فيما بين مناهجهم إنّما ظهر في النّسبة التّقديريّة الّتي بين الرّأي والأثر، أي في التّفاوت الّذي بين هذا وذاك، فمنهم من جعل لعنصر الرّأي حظّا أوفر من عنصر الأثر، ومنهم من جعل لعنصر الأثر حظّا أوفر من عنصر الرّأي، فانقسمـوا بذلك في نظر أنفسهم ونظر النّاس إليهم إلى أهل الرّأي وأهل الأثر أو أهـل العلـم وأهـل الفقـه.

أصـول الفقـه :

وكانت الأصول المتّفق عليها هي الأصول الأربعة الّتي اعتبرت أدلّة الفقـه المتّفق عليها وهي الكتاب، والسّنة، والإجمـاع، والقيـاس. لكنّ مع الاتّفاق على إعمـال الرّأي وعلى إعمـال الأثـر ثم مع الاتّفاق على أنّ الأصول والأحكام ترجع إلى هذه الأربعة وهي الكتاب، والسّنة، والإجمـاع، والقياس. فإنّهم قد اختلفوا أوّلا في تقدير نسبة الرّأي بالنّسبة للأثر وثانيـا اختلفوا في التّقدير الجزئيّ لكلّ دليل من هذه الأدلّة المتّفق عليها بمعنى الكلمة، فمع الاتّفاق على أنّ الكتاب دليل للأحكام الشّرعيّة اختلفت الفقهاء في أنّ الكتـاب يكون دليلا في منطوقه ومفهومه معا أو يكون دليلا بمنطوقـه فقط وهم الّذين عطّلـوا المفـاهيم.

ثم اختلفوا في صيغة الأمر مثلا هل تقتضي الوجوب أو تقتضي النّدب فكان ذلك خلافا تفصيليّا في أصل وقع الاتّفاق عليه كلّيا ولكن اختلف في تطبيقـه التّفصيليّ على مسالك الاستدلال به على الأحكـام.

وفي السّنّة، بعد الاتّفاق على أنّ السّنّة دليل من أدلّة الأحكام اختلفت طرائق الفقهاء في خبر الآحاد فمنهم من ذهب أنّه يفيد اليقين وهو أحمـد ابن حنبل ومنهم من ذهب إلى أنّه لا يفيد إلا الظّنّ وهو مذهب الجمهور. كما اختلفوا في أنّ الأصل في الرّواة العدالة، وبني على ذلك اختلافهم في

قبول رواية مستور الحال . واختلفوا في حجية الحديث المرسل، فقال بحجيته بعضهم وأنكر حجيته الجمهور، واختلفوا في أنّ مخالفة مذهب الصّحابي لمرويه تقدح في دلالة المرويّ أو لا تقدح.

ثمّ بعد اتّفاقهم على أنّ الإجماع دليل على الإجماع على الكلية، اختلفوا في أنّ الإجماع خاصّ بفقهاء الصّحابة كما هي طريقة أحمد ابن حنبل أو هو عامّ للفقهاء في كلّ عصر من العصور كما هي طريقة الجمهور.

واختلفوا في أنّ الإجماع يشمل الإجماع القوليّ والإجماع السّكوتي أو هو قاصر على الإجماع القوليّ.

وفي القياس اتفقوا على حجيته إجمالا ولكنهم اختلفوا في صورة تخلّف الحكم عن العلّة هل تقتضي تعطيل العلّة بحيث لا يمكن أن يقاس عليها أو لا تقتضي وهو خلاف مشهور بين الشافعيّة والحنفيّة.

واختلفوا في معارضة خبر الواحد للقياس هل يقدّم القياس على خبر الواحد أو يقدّم خبر الواحد على القياس.

واختلفوا في أنّ القياس يكوّن حجة سواء أكان من القياس الجليّ أو من القياس الخفيّ كما هو مذهب الجمهور، أو يقصر على القياس الجليّ كما هو مذهب داود.

ثم جاءت وراء ذلك الأصول الخاصّة المختلف فيها الّتي سمّاها الإمام الغزالي في "**المستصفى**" الأصول الموهومة في مقابلة أخرى الّتي سمّاها "الأصول القطعيّة" والّتي عقد لها ابن الحاجب وتابعوه من أمثال الشّيخ تاج الدّين السّبكي بابا تابعا للأبواب الأربعة سمّوه كتاب "الاستدلال" وهي مثل انفراد الحنفيّة بالقول بالاستحسان والقول بحجية قول الصّحابيّ، وكقول المالكيّة انفرادا بحجية المصلحة المرسلة، وحجية عمل أهل المدينة، وحجية سدّ الذّرائع . وقال الشافعيّة بحجية الاستصحاب مطلقا أصلا، وقولهم بلزوم الجمع بين مختلف الحديث بلا ترجيح وبلا ردّ، وبقول الصّحابي أو بعمل أهل المدينة أو بالمصلحة المرسلة، وظهر هذا المعنى من الاختلاف في آثارهم الّتي صدرت عنهم في عصرهم فابتدأوا يذكرون أدلّة طرق الاستدلال ويتناقشون فيها، وبين أيدينا من ذلك

وثائق قيّمة تبرهن على الأمر الّذي امتاز به هذا الدّور الثّالث الّذي نسمّيه دور استقرار المذاهب أو دور تابعي التّابعين في أوائل القرن الثّالث.

وثائق لاستقرار المذاهب :

فعندنا من ذلك مثلا رسالة مالك بن أنس إلى اللّيث بن سعد ورسالة اللّيث بن سعد إليه ممّا أورده القاضي عياض في **"المدارك"** وأورده ابن القيّم في **"أعلام الموقّعين"** ممّا يرجع إلى مناقشة استدلاليّة حادة ضيّقة فيما يرجع إلى حجية عمل أهل المدينة، وكان الّذي جال في هذا المجال وأبرز حقيقة معاني ما يسمّى بالأصول في القرن الثّاني، وقد توفّي في أوائل القرن الثّالث إنّما هو الإمام محمّد بن ادريس الشّافعي رضي الله عنه.

فالشّافعي بحكم اتّصاله بمختلف المذاهب حيث إنّه نشأ على الفقه المكّي واتّصل بالفقه المدنيّ والفقه العراقيّ والفقه الشّاميّ والفقه المصريّ ورحل رحلة واسعة تمكّن بها من الاطّلاع على أحاديث كثيرة تبيّن له باطّلاعه عليها أنّه ما من مذهب من المذاهب إلا وقد وقع في مخالفة أحدها، فانتصب يوضّح منهجه الواضح فيما يسلكه هو خلافا لغيره من الاستدلال ووضّح ذلك في الأوضاع القيّمة الّتي أدرجها في كتابه العظيم الجامع كتاب **"الأم"** فقد عقد في كتاب **"الأم"** كتبا مندرجة في جملة هذا الكتاب هي كتاب "جماع العلم"" وكتاب "إبطال الاستحسان" وكتاب "اختلاف مالك والشافعي" وكتاب "الردّ على محمد بن الحسن".

وفي هذه الكتب، بيّن الشّافعي في "جماع العلم" مناقشة الّذين لا يقولون بحجية الخبر، وبيّن في كتاب "ابطال الاستحسان" مناقشة أهل العراق في قولهم بالاستحسان، وبيّن في كتاب "اختلاف مالك والشافعي" مخالفة مالك لأحاديث رواها الشّافعي عنه باعتبار أنّه عارضها بعمل أهل المدينة أو عارضها بالمصالح المرسلة، وبيّن في كتاب "الردّ على محمد ابن الحسن "مخالفة محمد بن الحسن رضي الله عنه لأحاديث رواها عنه الشّافعي مع أنّه لم يقل بها بناء على أنّه قدم عليها بطريقة التّرجيح أو بطريقة المعارضة بدليل آخر مثل الاستحسان.

ثم وضع كتابا خاصّا ليس مندرجا في كتاب "**الأمّ**" وهو كتابه الّذي سمّاه كتاب "**اختلاف الحديث**" ووضع فيه أوّلا : منهجا عامّا نظريّا بيّن فيه أنّه لا يمكن في نظره أن يتعارض حديثان إلا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر، أو أن يكون أحدهما غير ثابت والآخر ثابتا، وأمّا إذا كان الحديثان ثابتين فلا بدّ من وجه يجمع بينهما بأن يجعل لكلّ منهما محملا، خلافا لجميع الأيمّة الّذين ردّوا حديثا بحديث، وهذا هو الكتاب الّذي سمّاه كتاب "**اختلاف الحديث**" وهو كتاب مطبوع على هامش الجزء السّابع من الكتاب "**الأمّ**" في الطّبعة الوحيدة لكتاب "**الأمّ**" الّتي هي طبعة بولاق سنة ألف وثلاثمائة وخمس وعشرين هجريّة.

ثمّ انتقل الشّافعيّ إلى دور آخر لم يبق فيه مرتبطا بالفصول الّتي رآها هو أو الّتي اختلف فيها مع غيره فردّ على الّذين رأوها، وإنّما انتصب يبيّن معنى الاستدلال والاجتهاد بما سمّاه "**أبواب البيان**"، وبيّن الطرق اللازمة المتّفق عليها والّتي لا يمكن أن يجري اجتهاد في الإسلام إلا عليها. ثمّ بيّن الطّرق المختلف فيها وناقشها على طريقته فناقش الاستحسان وناقش عمل أهل المدينة وناقش الّذين يردون الأخبار.

وقد وضعت هذه الرّسالة على ثلاث مراحل أو ثلاثة أطوار : فهو قد حرّرها أوّلا في مكّة ووجّه بها إلى الإمام عبد الرّحمان بن المهدي في العراق ثمّ لمّا اتّصل بمالك وبأصحاب أبي حنيفة في العراق ووسّع رحلته أورد الآراء المخالفة لمناهجه الاستدلاليّة فكان يوردها بقوله : قال القائل، وهذا هو القسم الثّاني الّذي يعبّر عنه عند دارس الرّسالة "بالرّسالة الجديدة" في مقابلة القسم الأوّل الّذي هو "الرّسالة القديمة".

ثمّ لمّا استقرّ في مصر في الثّماني سنين الأخيرة من حياته رضي الله عنه أعاد إملاءها املاء جمع بين الرّسالة القديمة والرّسالة الجديدة فكان يقول : وهذا ما سبق منّا بيانه في الرّسالة الأولى، وعلى ذلك استقرّت صورتها الأخيرة الّتي نشرت بها النّشرات المتعدّدة، وباعتبارها كان الشّافعي رضي الله عنه واضع علم الأصول بحقّ لأنّه الّذي بيّن النّواحي المختلفة من الاستدلال وبيّن ما هو راجع إلى محلّ الاتّفاق بين الفقهاء وما هو راجع إلى الاختلاف بما وضع به نواة علم الأصول

الّتي سـار عليهـا النّاس من بعـده ، فكـان المبـرز للقـواعد لا الواضع لهـا كمـا قال الإمـام الرّازي في تقرير ذلك : إنّ الإمـام الشّافعي رضي الله عنـه كـان بالنّسبـة إلـى الفقهـاء كمـا كـان أرسطـوطـاليس بالنّسبـة إلـى الحكمـاء.

والسّـلام عليكـم ورحمـة الله وبـر كـاتـه.

المذهب المالكي

بسم الله الرحمن الرّحيم

وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر

حضرات الأساتذة الجلّة

سادتي وأبنائي

كان لي صديق يشتغل بجمع مكتبة خاصّة له ويودّ بسليم ذوقه أن يجعل على كلّ خزانة من خزائن كتبه صورة ترتبط ارتباطا وثيقا بالموضوع الّذي تشتمل تلك الخزانة على كتبه، فاستعان بي يوما في هذا الصّدد بعد أن وضع مثلا تخصيص "بسم الله الرحمن الرّحيم" على خزانة التّفسير، ووضع صورة الرّوضة النبويّة الشّريفة على خزانة الحديث، فجاء يطلب منّي رأيا في الصّورة الّتي يضعها على خزانة الفقه المالكيّ فقلت له : أنا آتيك بها مفاجأة وهديّة وداديّة رمزيّة لتكون اشتراكا لجهد مقلّ في تكوين مكتبتك الجميلة هذه.

وذهبت أبحث عن صور ممثلة للمعاني الرّوحانيّة السّامية الّتي في هذه المدينة المباركة : مدينة فاس حتّى وقعت على الصّورة المطلوبة فأتيت بها لصاحبي ووضعها على خزانة الفقه المالكيّ، عنوانا على أنّها أكبر صورة

ألقيت بكلية الشريعة بفاس فى 5 صفر 1386/25 ماى 1966 .

تمثّل للمعرض الحسيّ المجسّم ما في الفقه المالكي من معان أدبيّة تربط بين هذه المدينة وبين الفقه المالكيّ.

فلمّا دعيت إلى محاضرة سيادتكم في هذه اللّيلة تردّدت بالأمس في الموضوع الّذي أجعله محلّ حديثي فتبادرت إليّ هذه القصّة القديمة الّتي كانت بيني وبين صديقي القديم، فقلت لأجعلنّ موضوع حديثي إن شاء الله الكلام على المذهب المالكيّ، وبدت لي فكرة وهو أنّ النّاس في الغالب يعتقدون أنّ المذاهب هي أمور ملتزمة متحجّرة جامدة، وأنّ الّذين يقولون إنّهم على المذهب المالكيّ أو إنّهم على المذهب الحنفيّ أو على غيرهما من المذاهب إنّما يسيرون في حقيقة الأمر على شيء بقي غير متطور منذ أكثر من ألف سنة، لأنّهم يعتقدون أنّ المذهب هو عبارة عن تقليد ملتزم مضروب، فأردت أن أجاذبكم اللّيلة أطراف الحديث في بيان نظريّة تتعلّق بالمذهب المالكيّ كما تتعلّق بغيره من المذاهب على سبيل الإجمال، وهي أنّ هذه المذاهب ما كانت شيئا ملتزما، ولا كانت تقليدا مطلقا وإنّما كانت كاسمها مذاهب : هي عبارة عن أصول وضعت لبيان طرائق الاستدلال الّتي تستخرج بها الأحكام التّفصيليّة وهي الفقه . . من أدلّتها الإجماليّة الّتي هي أصول الفقه، وأنّ هذا العمل الّذي هو الفقه . . إذا كانت الأصول الّتي قد وضعت له قد كوّنت مذهبا . . فإنّ استمرار تطبيقها واستخراج المسائل منها والنّظر لكلّ عصر من العصور إلى ما يتأكّد النّظر إليه فيه ، والمجانسة بين الأحكام الفقهيّة وبين مقتضيات كلّ عصر من العصور، هو أمر لم يزل مطردا سائرا في المذهب المالكيّ وفي غيره من المذاهب . . لكن على طريقة حكيمة رشيدة هي الّتي يصحّ إن أردنا أن نسمّيها بالتّطوّر أن تسمّى تطوّرا، لأنّ التّطور ليس هو الفوضى وليس هو التهوّر.

تطوّر المذهب المالكيّ :

فلذلك لمّا نظرت إلى المذهب المالكيّ في تطوّره تبيّن لي أنّ لهذا المذهب مراحل في تطوّره هي الّتي جعلتها موضوع حديثي أمامكم في هذه اللّيلة.

فإنّه لا يخفى أنّ هذا المذهب المالكيّ نشأ في دار الهجرة : المدينة

المنوّرة، وأنّ نشأته في الحقيقة إنّما كانت أثرا امتداديا لأطوار سبقته في الجيلين الماضيين اللّذين بين نشأة هذا المذهب الزكي وبين عصر النّبيء صلّى الله عليه وسلّم، ونعني بهما جيل الفقهاء من الصّحابة ثم جيل الفقهاء من التّابعين.

فنشأ هذا المذهب في الجيل الثّالث وهو جيل تابعيّ التّابعين، وكان إمامه فقيها متخرّجا كغيره من الفقهاء بالفقهاء الّذين أدركهم من التّابعين وهم فقهاء المدينة المشهورون، وكان هؤلاء قد تخرّجوا في فقههم بفقهاء الصّحابة الّذين كانوا مستقرّين في المدينة المنوّرة، وتكوّنت بهم البيئة الفقهيّة للمدينة المنوّرة كما تكوّنت بغيرهم بيئات فقهيّة أخرى للأمصار الفقهيّة بالعراق وبالشّام وبمصر وبمكّة المكرّمة.

فكان ظهور مالك بن أنس رضي الله عنه، لم يحدث أمرا جديدا في هذا الفقه الّذي استمرّ متسلسلا من عصر فقهاء الصّحابة إلى فقهاء التّابعين حتّى تلقّاه مالك بن أنس لم يحدث فيه شيئا جديدا، إلا أنّه درج على الطّريقة أو المنهج الفقهيّ الّذي وجد النّاس متعاقدين عليه من قبله، ثمّ إنّه زاد على ذلك أن استقرأ من الأمر الواقعيّ العمليّ بتتبّع فروع الفتاوي وجزئيّات الأحكام الشرعيّة التفصيليّة الّتي اجتهد فيها هو واجتهد فيها من قبله من فقهاء الصّحابة وفقهاء التّابعين فاستخرج من استقرائها أصولا تتعلّق بالطّرائق الاستدلاليّة الاستنتاجيّة الّتي ينبغي .. فيما يرى هو وفيما يدرك من سيرة الفقهاء الّذين اقتدى بهم وتكوّن بتخرّجه بهم من قبل .. أن يكون السّير عليها في استنباط الأحكام الفرعيّة التفصيليّة من أصولها الإجماليّة فكان ظهور الأصول لتلك البيئة الفقهيّة المدنيّة على يد مالك بن أنس، ولذلك اشتهر هذا المذهب بالإضافة إلى اسمه فقيل : المذهب المالكيّ.

لأنّنا إذا نظرنا إلى ما قبله تبيّن لنا أنّه لم يكن منشئا ولا مخترعا ولا مبتدعا.

وإذا انظرنا إلى ما بعده، تبيّن لنا أنّه لم يكن متّبعا التزاما ولا مقتدى به على معنى لا يقبل الخلاف فيما بينه وبين أصحابه.

لمـــاذا سمّي بـالمذهب المـالـكيّ :

فالمـذهب المالكيّ لم يسمّ مالكيّا حينئذ إلا لأنّ الأصول والمبادىء الكلّية الّتي تتعلّق بالطّرائق الاستنتاجيّة الّتي بها تستخرج الأحكام التفصيليّة من أدلّتها الإجماليّة أو الّتي ترجع بالمعنى الواضح إلى حجية أنواع من الأدلّة يراها حجّة في إثبات الأحكام، وإلى تقرير أنّ أنواعا أخرى قد يراها غيره لا يرى هو حجيتها. كان هذا المعنى هو الّذي جعل مالكا واضعا لأصول المـذهب حتّى صحّ أن ينسب المذهب إليه وصحّ أن يحسب فقهاء هذا المذهب عليه مع أنّهم قد يوافقونـه وقد يخالفونه.

وهذا هو الّذي يتبيّن لنا في أنّنا عندما نلاحظ الجدال الّذي كان يدور بين مالك رضي الله عنه وبين إخوانه الأيمّة المجتهدين رضي الله عنهم في عصره، نجده دائرا حول هذا المعنى من المناهج الاستدلاليّة لا قاصرا على الأحكام التّفصيليّة، وناهيكم في هذا بالمناظرة الكتابيّة الشّهيرة أو المراسلة الدّائرة بين الإمامين الجليلين مالك بن أنس واللّيث بن سعد فيما يرجع إلى حجية عمل أهل المـدينة ممّا أورد بعضه الإمام القاضي عياض في **"المدارك"** وأورد بعضه الآخر الشّيخ ابن قيّم الجوزية في كتابه **"أعلام الموقّعين"**.

وإنّنا لننظر في كلام مالك بن أنس رضي الله عنه الّذي صنّفه هو بنفسه في **"الموطّأ"** أو الّذي روي عنه بطريق أصحابه في الكتب الّتي جمعت الرّوايات عنه من **"المدوّنة"** أو **"العتبيّة"** أو **"الواضحة"** فنجد أنّه يرجع دائما بالفتوى أو تقرير الحكم التفصيليّ إلى الأصل الّذي يرجع إليه، الّذي هو دليله الّذي يعتبره الحجّة الإجماليّة الّتي استخرج منها ذلك الحكم التفصيليّ.

ولمّا وضّح مالك هذه الأصول وسار عليها في اجتهاده واعتبرها معبّرة عن الطّريقة الّتي كان يسير عليها الفقه في بيئته – وهي المدينة المنوّرة من قبل – بدون أن يقع الإفصاح عنها من قبل، كما وضع علماء العربيّة قواعد العربيّة بالاستقراء فكانت مطابقة لضبط المناهج الّتي سار عليها العرب بالسّليقة والّتي يسيرون بمقتضاها إلا أنّهم لم يكونوا يعرّفونها ولا يعبّرون عنها، لأنّهم كانوا يتناولون الأمر بالسّليقة فأصبح الأمر متناولا بالضّوابط والقواعد والأصول.

اجتهاد مالك وتلاميذه :

فلمّا تكوّن بمالك بن أنس رجال من الفقهاء، كما تكوّن هو بالفقهاء الّذين قبله من فقهاء التّابعين، فإنّ هؤلاء الّذين تكوّنوا به أصبحوا منتسبين إليه، فأصبحوا يعتبرون مالكيّة أو أصحاب مالك بن أنس أو تلاميذ مالك ابن أنس، وهم في الحقيقة إنّما كانوا مجتهدين كما كان مالك مجتهدا، إلا أنّ اجتهادهم كان اجتهادا مقيّدا، واجتهاد إمامهم كان اجتهادا مطلقا. ومعنى الإطلاق والتّقييد هنا يرجع إلى معنيي الأصول والفروع، فإنّ الّذي اجتهد في وضع الأصول والّذي نظر فيما ينبغي أن يكون حجّة، وما لا ينبغي أن يكون حجّة، وقرّر مثلا أنّ عمل أهل المدينة حجّة، وأنّ الاستحسان ليس بحجّة، وسدّ الذّريعة حجّة، وأنّ قول الصّحابي ليس بحجّة، إلى غير ذلك هو مالك بن أنس، فكوّن بذلك منهجا في الطّريقة الاستدلاليّة، فجاء أصحابه مجتهدين متكوّنين تكوّنه في الاجتهاد، ولكنّهم جعلوا هذه الأصول الّتي وضعها مالك رضي الله عنه بالاستقراء فجعلها ضابطة لحجية ما يمكن أن تستخرج منه الأحكام الشرعيّة التّفصيليّة والعمليّة والتّشريعيّة فالتزموا ذلك فكان مقيّدا لاجتهادهم لأنّهم أصبحوا يجتهدون في الفروع ولا يجتهدون في الأصول بينما كان هو يجتهد في الأصول وفي الفروع.

فإذا قيل إنّهم مالكيّة فإنّهم مالكيّة في الأصول ومالكيّة في المنهج، ولكنّهم لم يكونوا مقيّدين كما يقيّد المستفتي مفتيه، بأنّهم كانوا ينظرون في الأدلّة كما ينظر مالك، ويستخرجون منها الفروع كما يستخرج، بدليل أنّهم اختلفوا عن إمامهم اختلافا واضحا في مسائل كثيرة أصبحت هي قوام الدّراسة الفقهيّة، ومع ذلك فإنّهم فيما يرجع إلى حجية الأصول الّتي يرجع إليها في استخراج الأحكام الفرعيّة قد كانوا متّبعين للطّريقة الأصليّة المنهجيّة الّتي وضعها مالك بن أنس استقراء من سير الفقه على عهد الصّحابة وعهد التّابعين رضي الله عنهم.

وهؤلاء الّذين تكوّنوا بمالك وتخرّجوا به مجتهدين مقيّدين فكانوا أصحابه وخلفاءه وأتباعه .. كانوا أتباعه في طريقته الاجتهاديّة وفي منهجه الأصوليّ، واجتهدوا اجتهادا تفريعيّا على مقتضى تلك الأصول الّتي لم

يخالفوا مالكا فيها والتزموها، وإن لم يلتزموا الفتاوي الجزئيّة في المسائل العمليّة التفصيليّة الّتي ابتدأها هو.

كان هؤلاء لم يبقوا مستقرّين منحصرين في البيئة الّتي تكوّن فيها الفقه المالكيّ على عهد مالك بن أنس ولكنّهم بدأوا من حياته يتفرّقون فتكوّنت بهم حركة جديدة في المذهب المالكيّ هي الحركة الّتي نستطيع أن نصطلح على أن نسمّيها بدور التّفريع.

مراكز جديدة للمذهب :

وإذا كان المذهب المالكيّ في الدّور الّذي قبل هذا، وهو دور وضع الأصول الّذي نستطيع أن نصطلح أيضا على تسميته بدور التّأصيل.. إذا كان المذهب في هذا الدّور الأوّل ذا مركز واحد وبيئة واحدة وهي المدينة المنوّرة فإنّه في الدّور الثّاني وهو عمل التّفريع قد توزّع على مراكز هي المركز الأصليّ وهو المدينة المنوّرة وأربعة مراكز أخرى هي العراق ومصر وإفريقيّة والأندلس.

فكما كان في المدينة المنوّرة رجال من أصحاب مالك من أمثال عبد الله ابن نافع وعبد الملك ابن الماجشون فقد كان لأصحابه رجال بالعراق تكوّنت بهم بيئة مالكيّة عراقيّة مثل عبد الله بن مسلمة القعنبيّ، وكان رجال آخرون من أصحابه في مصر، وهم الأكثر عددا والأسمى قدرا، إذ كان منهم أكبر أصحابه وأتمّهم قياما على فقهه وهو الإمام عبد الرحمان ابن القاسم العتقيّ، كما كان معه رجال كثيرون من أصحابه من أمثال أشهب وابن وهب وابن عبد الحكم وغير هؤلاء، وكان في إفريقيّة بين تونس والقيروان مركز آخر هو الّذي تكون بعليّ بن زياد في تونس وأسد بن الفرات في القيروان. ويعتبر المركز التونسيّ أصلا لمركز القيروان لأنّ أسد بن الفرات تخرّج بعلي بن زياد.

والمركز الخامس من هذه المراكز هو الّذي تكوّن في الأندلس بأمثال زياد بن عبد الرّحمان المشهور بشبطون ويحيى بن يحيى اللّيثي وغيرهما.

تدوين المذهب في إفريقيّة والاندلس :

فأصبح المذهب المالكيّ في دور التّفريع — أعني في النّصف الثّاني

من القرن الثّاني – تجري فيه حركة الإفتاء على أصول مالك وتقرير القواعد ولقرير الجزئيّات في الأحكام العمليّة التّفصيليّة على القواعد الّتي قرّرها مالك في حجية ما قرّر حجيته من أصول الفقه، وابتدأ في هذا الدّور تدوين الفقه المالكيّ كتابة لأنّه إذا كان مالك قد ألّف "الموطّأ" الّذي هو كتاب علم وفقه أو كتاب أثر ونظر، فإنّ ناحية الفقه باعتبار التّفريع الّتي يعبّر عنها بالمسائل لم تدوّن من طرف مالك رضي الله عنه في حياته، وإنّما ابتدأ بعده أصحابه في تدوينها، وكان الأسبق إلى ذلك علي بن زياد فقيه تونس.

وبعليّ بن زياد تكوّن الفقيهان الجليلان اللّذان قام عليهما دور تدوين المذهب المالكيّ اشتراكا مع علي ابن زياد، ومع ابن القاطن كما سيأتي بيان ذلك : وهما أسد بن الفرات وسحنون عبد السّلام بن سعيد التّنوخي، فكان تكوّن أسد بن الفرات وسحنون بعلي بن زياد موجّها لكلّ منهما إلى أن يدوّن . . . إلى أن يكتبا الكتب الجامعة للمسائل الفقهيّة على قول مالك وأصحابه، فكما دوّن علي بن زياد كتابه الّذي سمّاه "خير من زنته" ودوّن أسد بن الفرات "مدوّنة" وذهب سحنون يتدارك تلك "المدوّنة" مع أسد بن الفرات وقد تلقّياها معا عن علي بن زياد، فكانت القصّة المشهورة في أنّ سحنونا لاحظ فيما كتبه أسد بن الفرات نبوات أو اختلافات عمّا يظنّ أنّه سمعه من علي بن زياد، فحدا به ذلك – إخلاصا في خدمة دين الله ونصحا لله ولرسوله ولعامّة المسلمين – حدا به ذلك إلى أن يرجع في تحقيق ما وقع له فيه الشّك وما اتّهم فيه ما أخذه عن أسد بن الفرات بالاضطراب . . أن يرجع إلى الّذي كان مسلما له من بين أصحاب مالك جميعا بأنّه أتمهم قياما على فقه مالك وأكثرهم ملازمة له، وأكثرهم إتقانا لضبط ما روي عنه من المسائل، وهو عبد الرّحمان بن القاسم فتوجّه سحنون إلى مصر كما هو معروف وصدرت عنه "المدوّنة" الّتي تعتبر في الحقيقة أثرا لأربعة من الرّجال على التّعاقب : هم علي بن زياد المدوّن الأوّل وأسد بن الفرات مدوّن "المدوّنة" الّتي عرضها سحنون على ابن القاسم، وابن القاسم الّذي صحّحت لديه مدوّنة أسد بن الفرات "الاسديّة"، وسحنون الّذي كتب خلاصة ما سمع من ابن القاسم مع ما سمع من غيره من أصحاب مالك بإفريقيّة وبمصر.

وصدرت الكتب الجامعة لمسائل الفقه المالكيّ من مصادر أخرى، فصدرت

"**الواضحة**" في الأندلس عن عبد الله بن حبيب، وصدر مختصر ابن عبد الحكم في مصر، وأصبح المذهب المالكيّ مدوّنا مضبوط الفروع والمسائل وكانت هذه المجانيّة تبرهن كما يتجلّى للنّاظر فيها الآن ولا سيّما في "**المدوّنة**" وهي متداولة مشهورة وفي "**الواضحة**" في القطع الباقية منها، وهي موجودة في المكتبة العتيقة بجامع القيروان . . . يلاحظ اتّساع المسائل وكثرة التّفريع واختلاف الأقوال واختلاف الطّرائق الّتي بسببها اختلفت الأقوال مع أنّ الأصول الّتي أرجع إليها في ذلك هي أصول مسلّمة متّحدة، وهي الأصول الّتي بها تكوّن المذهب المالكيّ، ولكنّ طريق التّفريع وصورة التّطبيق وتقدير الواقعة والرّجوع بها إلى الدّليل الإجماليّ الّذي ينطبق عليها على الطريقة الّتي هي طريقة المذهب المالكيّ . . هو الّذي قضى باختلاف الأنظار في الفتاوي، مما اختلفت به المسائل فكوّن هذا الدّور الّذي هو دور التّفريع دورا ثالثا من بعده نستطيع أن نصطلح على تسميته دور التطبيق. وهذا هو الدّور الّذي ظهر ناشطا من منتصف القرن الثّالث إلى منتصف القرن الخامس، والّذي اعتمد على دراسة المسائل الّتي جمعت في المصادر الأولى للدّور السّابق على معنى تفكيك الصّور وبيان الأركان والشّروط الّتي تتميز بها صورة عن أخرى، أو يتميّز بها باب عن باب آخر، ويضبط مواقع الاتّفاق والاختلاف بين تلك الأقوال العديدة المأثورة على الأيمّة ممّا قد يتبادر أنّه مختلف مع كونه لا اختلاف فيه أو ما قد يظنّ أنّه متّفق مع أنّه في حقيقته يؤول إلى الاختلاف.

ثمّ على النّظر في الصّور الحادثة الّتي حدثت فيما بعد انقراض هؤلاء الأيمّة وإدراجها تحت المسائل الّتي قرّروها وتطبيقها على تلك الأحداث بصورة اصبح العمل الاجتهاديّ بها كما يعبّر عنه عند الفقهاء اجتهادا في المسائل، أي اجتهادا في تطبيق الأقوال على المحال الّتي تنطبق عليها، وظهرت في هذا الدّور كتب التهاذيب التي هذّبت بها الكتب القديمة، والمختصرات التي لخصت فيها، والشروح التي شرحت بها، ودقق النظر في المسائل لأجل بيان ما بينها من الاتفاق والاختلاف، ثمّ صوّر النوازل والفتاوي التي تشتمل على بيان الواقعات الحادثة، وعلى بيان ما يرى الفقهاء المتأخرون من رجال دور التّطبيق من انطباق أو عدم انطباق لقول من الأقوال لمأثورة من المصادر القديمة من دور التفريع على تلك الجزئية الحادثة.

وكان هذا العمل قد توزّع على مراكز أيضا هي القيروان والأندلس والعراق ومصر فكان في القيروان مثلا محمد بن سحنون الّذي وضع كتاب **النّوازل** أو المسائل وجعل في كلّ حادثة من الحوادث الّتي جرت في عصره مع تصوّرها بالملابسات العارضة الّتي تصوّرت بها محلا للنّظر في كيّفية انطباق حكم المقرّر في **المدوّنة** على تلك الصّورة، بحيث إنّ حكمها يؤخذ من المصدر الّذي هو من أثر دور التّفريع.

وجاء بعده مثل ابن أبي زيد الّذي وضع مختصر "**المدوّنة**" وهو الّذي لم يشتهر ولم يذع، ولم ينقل، حتّى أنّ الموجود منه الآن إنّما يعتبر قطعا غير ملتئمة، ووضع كتاب النّوادر المشهور **النوادر والدّيانات** فسار فيه على طريقة محمد بن سحنون في كتاب "**النّوازل**" فكان يأخذ من نصوص "**المدوّنة**" ما يطبّقه على الحوادث الجارية في عصره بصورة تتعلق بدرس الحوادث وصورها وبدرس الأقوال ومواقعها ومحاملها، حتّى يتبيّن أنّ الصّورة الّتي حمل عليها الحكم المدوّن في **المدوّنة** إنّما هي راجعة **بالعينيّة** إلى نفس ما ورد فيه ذلك الحكم **بالمدوّنة** وألّف أثره الخالد الشهير وهو كتاب "**الرّسالة**" الّذي جعله تلخيصا مختصرا، كما عبّر عنه رضي الله عنه بكونه جملا مختصرة من أصول الفقه وفنونه على مذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه وطريقته مع ما سهّل سبيل ما أشكل ذلك من تفسير الرّاسخين وبيان المتفقّهين.

وظهر في القيروان أيضا البراذعي صاحب **التّهذيب** المشهور الّذي وقع عليه من الإقبال ما لم يقع على اختصار ابن أبي زيد **للمدوّنة**، وابن يونس صاحب **الجامع** الّذي هو من نوع كتاب "النّوادر والدّيانات "هو إفتاء بمسائل **المدوّنة** للصّور الحادثة مع بحث في تصوير الصّورة وبحث في يعلّق الحكم المنقول لها من "**المدوّنة**" بها وانطباقه عليها.

وظهر في آخر هذا الدّور . . أعني في منتصف القرن الخامس الإمام أبو الحسن اللّخمي القيروانيّ الصفاقسي دفين مدينة صفاقس فكتب شرحه الشّهير على **المدوّنة** الّذي سمّاه "**التبصّرة**" والّذي جعله سائرا على هذا المنهج من البحث في الصّور من جهة، والبحث في الفتاوى المأثورة من جهة أخرى، إلا أنّه نحا فيه منحاه المشهور الّذي اختصّ به من بحثه أحيانا

مع الّذين ينقـل أقوالهم في مستنـدات تلك الأقوال على طريقة لم يشترك معه غيره فيها من الأيمّة الّذين عاصروه أو تقـدّموه من رجال هذا الدّور.

وظهر في الأندلس العتبيّ بمستخرجته **"العتبيـة"** وابن عبد البرّ بكتاب **"الكافي"** وابن أبي زمنين في شرحـه على **"المدوّنة"** وبمختصره في فقـه القضاء **المنتخب**، والباجي بشرحه على **المدوّنة** أيضا فتكوّن من هؤلاء الأربعـة رجال تعاقبوا على حياة تتصوّر أحداثها في جزئياتها وملابستها بخلاف ما تتصوّر به الأحداث الّتي تجري في البيئة القيروانيـّة ، ولـكنّهم وجدوا من مادة الأحكام الفقهيّة الّتي في مصادر دور التّفريع ما تمـكّنوا بحسن البحث فيه وحسن النّظر في محلّ انطباقه على تلك الحادثات وحسن تصوير الحادثات بما مكّنهم من أن يستخرجوا فتاوى لجميع أهل القضايا الّتي عرضت، كمـا نرى ذلك متّبعا بذكر المنقول والموصوف، ملخّصة **كالعتبيّة** الّتي هي من نوع المختصرات، وكما نراه في كتاب ابن عبد البرّ وهو **"الـكـافي"** ، وكما نراه في شـرح ابن أبي زمنين على **المدوّنة** وهو موجود هنا بخزانـة جامع القروييّن، أو كما نراه فيما ينقل عن شرح أبي الوليد الباجي على **المدوّنـة** أو ما يـورده أبـو الوليـد الباجيّ بنفسـه من آثار ذلك فـي شـرحه على **"الموّطّأ"** وهـو **"المنتقى"**.

في العـراق ومـصـر :

وظهر في العراق أمثال القاضي إسماعيل بن حمـّاد وأبي بكر الأبهريّ والقاضي عبد الوهاب بن نصر فتناولوا المذهب المالـكيّ على نفس الّطريقة الّتي تناول بها هذا المذهب القرويّون والأندلسيّون، فوضع القاضي إسمـاعيل كتـابـه **"المبسوط"** الّذي حذا به حذو **"مبسوط"** الإمـام محمد بـن الحسن بالنّسبـة إلى مذهب الإمـام أبي حنيفـة ، ووضع أبو بكـر الأبهـري شرحـه على مختصر ابن عبد الحكم ، ووضع القاضي عبد الوهاب تلخيصـه المشهور – الّذي أصبـح عمـدة مـن عمـد المـذهب – وهـو كتـاب **"التّلقيـن"**.

وظهر في مصر ابن شعبان الّذي وضع كتـاب **"الزّاهى"** المشهور عنـد الفقهـاء الّذين يعبّرون عنه أحيانـا بالشّعبـاني.

وإذا نحن نظرنا إلى هؤلاء الخمسة القروييـن والأربعة الأندلسيين والثّلاثة العراقيين والواحد المصريّ الّذين أخذناهم مثلا لهذا الدّور يتبيّن لنا أنّ

واحدا من بينهم هو المتأخّر عن جميعهم زمانا قد بدأ يدخل على هذا المنهج الّذي ساروا عليه في دراسة الفقه من منتصف القرن الثّالث إلى منتصف القرن الخامس . . بدأ يدخل عليه نزعة جديدة وهو الإمام أبو الحسن اللّخمي فهو الّذي ابتدأ يتصرّف . . بمعنى أنّه ابتدأ يجنح إلى اللّحاق برجال دور التّفريع في منزلتهم من الاجتهاد المقيّد، فكان في شرحه على **المدوّنة** ، **"التبصرة"** يعتمد أحيانا على نقد الأقوال من ناحية إسنادها فيعتبر أنّ أحد القولين أصحّ من القول الآخر أي إسنادا، وأحيانا ينتقدها من ناحية رشاقة استخراجها من الأصول الّتي استخرجت بها، وهو ما يعبّر عنه بالأولى يقول أحيانا : وهذا أولى، أو ينظر إلى أنّه الأقرب إلى تحقيق المصلحة المرعيّة من الشّرع في تفريع ذلك الحكم وهو ما يقول فيه أحيانا : وهذا أرفع.

وليس من الخفيّ ما اشتهر به الإمام اللّخمي في هذا المعنى من التّصرف في المذهب المالكيّ حتّى أن المتأخّرين جعلوا تصرفات اللّخمي في المذهب المالكيّ وما يأتي به من القول اختيارا، كما درج على ذلك الاصطلاح الّذي بني عليه مختصر الشّيخ خليل. وتكوّن بالإمام اللّخمي الإمام أبو عبد الله المازري. فكان مع الحلبة الّتي عاصرته من الفقهاء الّذين نستطيع أن نذكر منهم على سبيل المثال الواضح أربعة : وهم المازري وابن بشير وابن رشد الكبير والقاضي عياض، فهؤلاءهم الّذين سلكوا طريقة جديدة في خدمة الحكم هي الطّريقة النقديّة الّتي أسّس منهجها أبو الحسن اللّخمي، فصاروا في الفقه يتصرّفون فيه تصرّف تنقيح، وينتصبون في مختلف الأقوال انتصاب الحكم الّذي يقضي بأنّ هذا مقبول وهذا ضعيف وهذا غير مقبول وهذا ضعيف السّند في النّقل وهذا ضعيف النّظر في الأصول، وهذا مغرق في النّظر في الأصول، وهذا محرج للنّاس أو مشدّد على النّاس إلى غير ذلك، وهي الطّريقة الّتي درج عليها الإمام المازري في شرحه على **التّلقين**، للقاضي عبد الوهاب ، ودرج عليها ابن بشير في شرحه على **المدوّنة** الّذي سمّاه **"التّنبيه على مسائل التّوجيه"** وهو موجود أيضا هنا في خزانة جامع القرويّين العامرة ، ودرج عليه ابن رشد الحافظ الجدّ في كتاب **"المقدّمات الممهّدات"** ثمّ في كتابه الجليل الّذي سمّاه بـ **"البيان والتّحصيل والشّرح والتّوجيه والتّعليل"** وهي الطّريقة الّتي

درج عليها القاضي عياض أيضا في شرحه على **المدوّنة** أو تعليقاته على **المدوّنة** الّتي تسمّى **"التّنبيهات"** وهي أيضا ممّا يوجد شيء منه في خزانة جامع القرويين هنا.

مرحلة جديدة :

فكان المذهب المالكيّ قد تكوّن بهؤلاء تكوّنا جديدا، إذ دخل عليه عنصر النّقد والتّنقيح والاختيار، وأصبحت الأقوال مختلفة في كلّ مسألة مصنّفة تصنيفا تقديريّا، منها ما هو أولى، ومنها ما هو راجح، ومنها ما هو أصحّ، إلى غير ذلك، بحيث إنّ المذهب المالكيّ يعتبر بالأربعة على الخصوص الّذين ملأوا صدر القرن السّادس، يعتبر قد وضع وضعا جديدا، أو ظهر في ثوب جديد، بناء على أنّ ما عليه النّاس من بعد هؤلاء من تصنيف تقديريّ للأقوال، ووضع لها في سلم من التّفاوت بحسب قيمتها كالرّشاقة وفي صحّة الإسناد، قد أصبح النّاس فيه فيما بعد هذا القرن عالة على هذا القرن، وعلى هذه الأوضاع المهمّة الّتي ترجع إلى هؤلاء الأربعة الأعلام. وحدث أنّ هذا العمل الّذي هو عمل دور التّنقيح — الّذي جرى في غير المذهب المالكيّ كما جرى في المذهب — قد ولد في المذهب الشّافعيّ نزعة جديدة هي النّزعة الّتي ظهر بها الإمام العظيم حجّة الإسلام أبو حامد الغزالي، فالغزالي درس فقه الشّافعي على هذه الطّريقة في كتبه المبسوطة والمطوّلة مثل **البسيط** و **الوسيط**، ثم بدا له بما كان عنده من رأي في النّقد المنهجيّ للطّريقة الّتي يسير عليها الفقه ولا سيّما عند **الشافعيّة** وهي الطّريقة الجدليّة الّتي كانت روح الجدل فيها غالبة على روح الأصول. . رأى بما بيّن من نقد للطّريقة الجدليّة في كتاب **"إحياء علوم الدّين"** أنّ سعة النّقل في الفقه وكثرة تعبيد الأقوال أمر لمّا تبيّن أنّ تلك الأقوال مرتّبة ترتيبا تقديريّا، وأن بعضها أولى به من أن يؤخذ به من بعض، فإنّ الأولى ألا نأخذ إلا بالأولى، وأن نختصر الفقه اختصارا جديدا نقتصر فيه على أخذ القول الرّاجح، أو القول المصحّح من بين الأقوال المختلفة في كلّ مسألة فأخرج كتابه الّذي لخّصه من كتبه الأخرى وهو كتاب **"الوجيز"** مقتصرا فيه على قول واحد وغير مشير إلى الأقوال الأخرى إلا بطريقة الإشارة، أو بطريقة الرّمز بحيث إنّه لا يذكر في كلّ مسألة إلا قولا واحدا، ولقد كان هذا العمل الّذي ظهر به الإمام الغزالي عملا

أعجب النّاس به، لأنهم رأوا أنّه في حقيقته متجاوب مع متطلّع الحاجات العامّة إلى معرفة الأحكام الفقهيّة، وأنّ مجال النّظر والنّقد والشّرح والتوجيه والتّعليل — كما قال ابن رشد — إنّما ينبغي أن يرجع فيه إلى مجال آخر، وأن يقتصر فيه على الّذين يريدون أن يصعدوا بأنفسهم إلى مراكز الفقهاء المجتهدين، وعلى ما اصطبغ به كتاب الغزالي **الوجيز** من إبداع في التّحرير وإتقان في الضّبط ودقّة في الاختصار . . فإنّ كثيرا من الفقهاء نظروا بعيدا فرأوا أنّ هذا المنهج الّذي سلكه الغزالي — وإن كان مقبولا بحسب ما رآه من الاعتبارات الّتي بيّنها في خطبة "**الوجيز**" وبيّنها من جهة أخرى في كتاب "**إحياء علوم الدّين**" — فإنّه سيكون خطرا في المستقبل لأنّه سيجعل الفقه ملتزما التزاما بصورة تنسي النّاس الأقوال المختلفة، وتجعلهم في حرج من قول يطبّق بالتزام، مع أنّ لهم مندوحة عن ذلك القول إلى أقوال أخرى لو أرادوا.

ابن رشد الحفيد :

ومن العجيب أنّ الوقفة في وجه هذا الأسلوب الجديد الّذي طلع به الإمام الغزالي قد أتت من قريعه في ذلك العصر الّذي ظهر في أواخر القرن السّادس كما ظهر الغزالي في أوائل ذلك القرن، وهو الإمام الفقيه الحكيم ابن رشد الحفيد، فإنّ ابن رشد كان يتتبّع الغزالي في كلّ مجال، وكلّ منهما كان مجاله الأصليّ المجال الفقهيّ قبل أن يكون المجال الحكمي أو الكلامي أو الفلسفيّ له مجالا، فتلاقيا في هذا المجال وليس في مجال الظرف، وجاء ابن رشد يلاحظ أنّ الطّريقة الّتي درج عليها الغزالي إنّما تكون متّجهة إلى إعداد شيء كثير من الفقه وإلى تضييق المجال في تكوين الفقهاء حتّى تقتل فيهم ملكة النّظر ويضيق الأفق الفقهيّ أمام أنظارهم، فلا يتكوّن منهم الفقيه الّذي يستطيع أن يعالج الحوادث بحقّ بصورة يمكن أن تأخذ من أقوال المتقدّمين، أو من التّخريج على أصولهم ما يكون كفيلا بتحقيق الحكم الشّرعي المناسب للمصالح الّتي أمر الله تعالى بمراعاتها في تلك الجزئيّات، فوضع ابن رشد في آخر القرن السادس — تحدّيا للغزالي — كتابه المشهور "**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**" وتوسّع فيه ما شاء له بسبر في جمع الأقوال والمذاهب، فإذا كان الغزالي لم يرتض أن يجمع أقوال فقهاء مذهبه فإنّ ابن رشد قد جمع أقوال فقهاء مذهبه وغير مذهبه من المذاهب المتّبعة

يومئذ تقليدا، والمذاهب الغير المتّبعة والمذاهب المدوّنة والمذاهب غير المدوّنة، وأبرز على ذلك كتابه **"بداية المجتهد"** في مقابلة كتاب **"الوجيز"** للغزالي.

ولكنّ الحاجة الّتي نظر إليها ابن رشد من ذلك إنّما كانت في حقيقة الأمر حاجة لا تدرك إلا بالنّظر البعيد، لأنّ الإعدام الّذي أعدم به جانب كثير من الفقه على هذه الطّريقة التّقنينيّة الاختصاريّة الّتي ذهب عليها الغزالي . . إنّما كان أمرا متلائما مع حاجات النّاس في ذلك العصر، وقد اطمأنّ النّاس إليه اطمئنانا واضحا، ووجدوا أن لاحرج في إلغاء تلك الأقوال، لأنّ الّذي كانوا سائرين عليه قد كان صحيحا قويّ الإسناد محقّقا للمصالح لا سيما مع تشابه الظروف .

المختصرات والموسوعات :

ولذلك فإنّ المالكيّة — وهذا ما يعود بنا إلى موضوعنا ويعنينا فيه بصورة خاصة — تأثّروا بالطّريقة الّتي درج عليها الغزالي وهي طريقة الاقتصار والاختصار حتّى ظنّ المالكيّة في مصر أنّ المذهب المالكيّ الّذي بدأ شأنه يضعف في العراق إنّما كان ذلك لأنّه لم يفز بأوضاع محكمة مثل الّذي ظهر بها الإمام الغزالي في كتاب **"الوجيز"** وهذه النّزعة الّتي حدت بالفقهاء المالكيّة في القرن السّابع — من المصريين على الخصوص — أن يتتبّعوا طريقة الاقتصار والاختصار فابتدأ ابن شاس بوضع كتابه الّذي اختصر فيه المذهب المالكيّ اختصارا وسمّاه **"الجواهر الثّمينة في مذهب عالم المدينة"** وأشار في خطبته إلى هذا المعنى وهو أنّ المذهب المالكيّ قد قلّ أتباعه نظرا لاتّساع الكتب الّتي يؤخذ منها الفقه وصعوبة معاناتها علي النّاس وأنّه لمّا رأى وضع الغزالي، أعجب به فوضع كتابه على مثاله حتّى أنّ الفقهاء يقولون إنّ كثيرا من المسائل تسرّب فيها الحكم الشافعيّ لابن شاس لتأثره بمجاراة وجيز الغزالي ومسايرته.

ثمّ جاء ابن الحاجب وهو رجل المختصرات فاختصر الفقه المالكيّ كما اختصر الأصول وكما اختصر النّحو وكما اختصر الصّرف وكما اختصر جميع العلوم تقريبا في كتابه الجليل **"جامع الأمّهات"** المشهور **بالمختصر** الّذي جمع فيه أكثر من ستّين ألف مسألة في ذلك المقدار الوجيز من الكلام.

وأظهر فيه مثلا عجيبا من وفرة المعاني وكثرة المسائل مع قلّة الألفاظ ممّا جعله الكتاب المعتمد في أواخر القرن السّابع وطيلة القرن الثّامن ولا سيّما في المغرب، ذلك الالتزام والاعتماد الّذي تبرّم به ابن خلدون وشكا منه.

وظهر بعد ابن الحاجب تلميذه شهاب الدّين القرافي فأراد في كتاب **"الذّخيرة"** أن يجمع مثل ما جمع ابن الحاجب مع أن يبسط شيئا ما أكثر ممّا بسط ابن الحاجب، وأن يحيي ناحية الاستدلال والبحث النّظري، وعلى ذلك وضع كتاب **"الذّخيرة"** تبعا **لمختصر** ابن الحاجب **وجواهر** ابن شاس إلا أنّه وسّعه أكثر من ذلك.

وكانت الحلقة الرابعة في هذه السلسلة تلميذ القرافي الشّيخ ابن راشد القفصي الذي وضع على منهج ابن الحاجب وعلى منهج القرافي مختصره الّذي سمّاه **"لباب اللّباب"** وبهذا دخل المذهب المالكيّ في مذهب الالتزام الّذي ضربه الإمام الغزالي على مذهب الشّافعي وكان المذهب المالكيّ متأثّرا بمسايرة المذهب الشّافعيّ تأثرا واضحا في هذا الصّدد، إلا أنّ وقفة جديدة في وجه هذا التيّار ظهرت في القرن الثّامن، كما ظهرت قبلها وقفة ابن رشد في أواخر القرن السّادس، وهي وقفة إمام تونس الشّيخ أبي عبد الله محمّد ابن عرفة فإنّه في الوقت الّذي كان فيه الشّيخ خليل يغرق في طريقة الالتزام، ويساير ابن الحاجب فيزيد عليه في كثرة المسائل حتّى بلغ مائة ألف مسألة بالمنطوق غير المفهوم ويزيد عليه بالاختصار حتّى جاء **مختصر** الخليل أقلّ مقدارا من **مختصر** ابن الحاجب مع أنّه يزيد عليه بالمسائل بأربعين في المائة تقريبا.

في هذا الوقت كان الإمام ابن عرفة يقاوم هذه الطّريقة في دروسه وفي فتاويه و في تأليفه الجليل الّذي سمّاه **المختصر** أيضا كأنّه يتحدّى به الشّهرة الّتي اشتهر بها كتاب ابن الحاجب، وسلك ابن عرفة في فقهه الطّريقة الّتي عبّر عنها أصحابه أو عبّر عنها هو بنفسه بالتّفقّه وهي الرّجوع إلى الأقوال المتروكة أو المحكوم عليها بالضّعف، أو المحكوم عليها بالمرجوحيّة للنّظر فيها من النّواحي النّقديّة الّتي سبق من قديم أن نظر في أمثالها على ذلك المنهج الإمام اللّخمي في **"التّبصرة"** فنشأ هذا المنهج الجديد الّذي هو منهج التّفقّه وهو أنّ الرّاجح راجح والمفتى به مفتى به ولكن لا مانع مع ذلك من أن ننظر إلى غير الرّاجح، وإلى غير المفتى به

وأن تناقش الأدلّة بين هذا وذاك، لا على معنى أنّنا سنفتي أو نحكم بتلك الأقوال المتروكة، ولكن على معنى أنّنا نجعل البحث فيها رياضة نظريّة فقهيّة، وذلك ما عبّر عنه بالتّفقّه فأحيا ابن عرفة بهذه الطريقة مجال الاتّساع في الأقوال وأحيا منهج البحث بالاختيار والتّرجيح، وربّما كان يأخذ ببعض ذلك في بعض فتاويه كما نقل عنه تلاميذه وخاصّة الإمام الأبّي.

وإذاكان ابن عرفة قد وقف بهذه الطّريقة عند حدّ التّفقّه لا الفقه بحيث إنّه لم يعطها أثرا عمليّا فإنّ تلاميذه من بعده الّذين نشأوا على طريقته قد جعلوا من هذا التّفقّه فقها، إذ أدخلوا في فتاويهم أو في أحكامهم – ولا سيّما الّذين تولّوا منصب القضاء منهم – الاختيارات والتّرجيحات الّتي كان ابن عرفة يسير عليها كما نرى ذلك في **نوازل** البرزلي وفي **شرح** ابن ناجي على **المدوّنة**، وفي **شرح** ابن ناجي على **مختصر** ابن **الحاجب** وفي **أحكام** ابن ناجي الّتي بني عليها كثير ممّا أتى بعد ذلك من مخالفة العمل القضائيّ للرّاجح أو المشهور ودرج عليها الشّيخ يحيي المغيدي فقيه مزونة في كتابه المشهور "**الدّرر المكنونة في نوادر مزونة**" وتأثّر بها أبو العباس الونشريشي في كتاب "**المعيار**" بحيث إنّها كوّنت اتّجاها جديدا قد تكون الأحداث ألجأت إليه ورجّحته، وبيّنت أنّ ما بني عليه التّرجيح أو الاختيار إنّما كان مستندا إلى أمور من الإرهاق أصبحت غير متجلّية بتبدّل الأحوال ولا سيّما في الانقلابات الاجتماعيّة الهائلة الّتي ظهرت في القرن الثّامن والقرن التّاسع ممّا لا لا سبيل إلى بسطه في هذه الكلمة.

فإنّ هذه الطّريقة قد ظهر أثرها الواضح في مدينة فاس العامرة الخالدة بالخصوص، وذلك أنّ الانقلابات الاجتماعيّة الّتي مسّت العالم الإسلاميّ ومسّت بصورة خاصّة بلاد المغرب العربي قد كانت متجلّية في مدينة فاس بصورة خاصّة، فإنّ هذا القطر المغربيّ المجيد قد عرف الوحدة بين أقطار المغرب العربي بالدّولة الّتي نشأت منه وانتشرت عنه وهي الدّولة الموحّديّة، ثم عرف الأثر العكسيّ وعمل ردّ الفعل الّذي قام بموجب تلك الوحدة بانفصال الممالك الّتي انفصلت عن الوحدة الموحّديّة المؤمنيّة فعليّا، وإن بقيت مرتبطة بالمبادىء الموحّديّة الاسلاميّة مثل الدّولة الحفصيّة في تونس، ودولة بني زيان في تلمسان، ثم عرفت المحاولات

التّجديديّة الّتي حاولت الدّولة المرينيّة أن تجدّد بها الوحدة في ما انتهى إليه أبو الحسن المرينيّ من المغامرات في هذا السّبيل، ثم كان الخطر الّذي أحدق بالّطرف الغربيّ من المغرب العربي في الأندلس متمثّلا في القطر المغربيّ، وفي مدينة فاس بصورة خاصّة، بما قدّر دا أنّ الأوضاع الاجتماعيّة قد انقلبت انقلابا واضحا واضطربت اضطرابا عجيبا، بحيث تبيّن أنّ كثيرا من الأمور الّتي لو درجنا فيها على ما كان الفقهاء المتقدّمون يأخذون به من التّرجيح لأصبحنا بذلك غير مستطيعين أن نحقّق المصالح وحكم المشروعيّات الّتي من أجلها شرعت تلك الأحكام ، فبدأ العمل الفاسي يدخل ليبرز الحركة التّطوّريّة الجديدة الّتي دخلت في المذهب المالكيّ وبدأ الشّيخ الزّقاق يشير إلى ذلك إشارة واضحة في فصله المتعلّق بذلك :

وفي بلدة الغراء فاس وربّنا يقي أهلها من كلّ سوء تفضّلا
جرى عمل بالّلا تأتي كما جرى بأندلس في البعض منها مؤصّلا

تتابعت الكتب الّتي بدأت تستند إلى إفتاء المفتيين، وإلى تصرّفات القضاة فتجعل ذلك قانونا ملتزما، ينبغي أن تكمل به الأوضاع الفقهيّة القديمة فما ورد في **لاميّة الزّقاق**، ثم ما ورد بعد ذلك في كتاب **العمليّات العامّة** ممّا شمل العمل الفاسيّ وغير العمل الفاسيّ، ممّا اختلف فيه عمل بعض الأقطار المالكيّة عن بعض، واختلف فيه جملة من تلك الأقطار عن مناهج التّرجيح والاختيار الّتي كان مأخوذا بها في مدوّنات المذهب المالكيّ القديم.

ثم جاء **نظم العمل الفاسي** في القرن الحادي عشر للشّيخ عبد الرّحمان الفاسي، وكان يظهر مثل ذلك في غير فاس من مراكز المذهب المالكيّ لا سيّما في تونس فكان الشّيخ القاسم عظوم في القرن العاشر في تونس برسائله الشّهيرة وتحقيقاته متّجها في كثير من المسائل الّتي حدثت بعد ابتداء الحكم التركيّ أو في أواخر العهد الحفصيّ متّجها إلى الأخذ بالفتوى أو الإشارة على القضاة في الحكم بأن يأخذوا بغير ما صرّح في الكتب بأنّه الّذي عليه القضاء، أو عليه الفتوى لما بيّن في ذلك من المنازع الاجتهاديّة الّتي هي راجعة إلى هذا الضّرب من الاجتهاد الّذي بيّن الإمام الشّاطبي أنّه لا يمكن أن ينقطع، وهو ما يرجع إلى تحقيق المناط.

وعلى ذلك بُنيت المنظومات الخاصّة بالعمل التّونسي الّتي أشهرها

كتاب "**لقط الدرر في العمل المشتهر**" لقاضي تونس العلامة الشّيخ محمد السّنوسي ابن مهنّية الّذي توفّي في أوائل القرن الثّاني عشر، وجرى على ذلك فيما بعد منهج الفقهاء في القرن الثّاني عشر بين التونسيّين، والفاسيين فكانت منازع الشّيخ محمد التّاودي بالسوس والشّيخ علي التّسولي تتقابل مع منازع الشّيخ إسماعيل التّميمي والشّيخ محمد المحجوب في الرّسائل وفي الأحكام الّتي يمكن أن يصدق عليها بما يسمّى ويعبّر عنه الآن بالأحكام القياسيّة الّتي هي عبارة عن البحث في صور تطبيق الأحكام وبيان ما ينبغي أن يؤخذ به على ما يسنده النّظر الفقهيّ الصّحيح من تطبيق الحكم على المحلّ الّذي ينطبق عليه.

ثم كان رجال في أوائل هذا القرن نفسه من أمثال شيخ الإسلام الشّيخ محمد الشّاذلي ابن صالح، والعلامة المفتي الشّيخ محمد النّجار يتجاوب صنيعهم أيضا مع صنيع أمثالهم من فقهاء فاس وفي مقدّمتهم صاحب **المعيار الجديد** المفتي المشهور الشّيخ السيد محمد المهدي الوزّاني.

بحيث إنّنا نستطيع أن نستخلص من هذه النّظرة إلى الفقه المالكيّ من عهد مالك بن أنس إلى هذا القرن أنّ عمل التّطبيق، ومجاراة ما بين الفقه في أحكامه وبين الحوادث في انطباق تلك الأحكام عليها أمر لم ينقطع أبدا.

ولم يزل الفقه به حيّا، ناميا متجدّدا ولم تزل روح المذهب المالكيّ بذلك سارية في حياة المغرب، وروح المغرب سارية في حياة المذهب المالكي.

والسّلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

المذاهب الأربعة
بين الأثر والنظر

بسم الله الرّحمان الرّحيم

وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر

حضرات الاساتذة الجلة

حضرات السادة والسيدات الأبناء الأعزاء

موضوع حديثنا في هذه اللّيلة : المذاهب الأربعة بين الأثر والنّظر.

وهذا البحث يرتبط ببيان ما بين المذاهب الأربعة من الصّلات أوّلا، ثم بما بينها في مجموعها وبين الأصول الّتي هي مدارك الشّريعة من كيفيّة الارتباط، فإنّه لا يخفى أنّ العنصرين اللّذين هما الأثر والنّظر، هما عنصران ضروريّان لكلّ عمل فقهيّ، فلا يمكن لأي عمل من الأعمال الفقهيّة أن يستقل فيه الأثر على النّظر استقلالا تامّا، بحيث لا يكون للنّظر مدخل بحال في العمل الفقهيّ الّذي هو استنتاج ولا يمكن أن يستقلّ النّظر بحيث لا يكون للأثر أيّ اتّصال بذلك العمل الاستنتاجيّ لأنّ الاستنتاج حينئذ يخرج عن حقيقة الاجتهاد إلى حقيقة الهوى.

ولذلك كان العنصران ضروريين — كلا منهما — لكلّ عمل فقهيّ، وذلك أنّ أصول الفقه أو مدارك الأحكام كما يسمّيها الإمام الغزالي في

القيت بكلية الشريعة بفاس ، فى 6 صفر 1386/26 ماى 1966 .

"**المستصفى**"، إنّما هي قوليّة مأخوذة من كلام الوحي المؤدّى بطريق القرآن العظيم، أو بطريق السنّة المشرّفة، وهذه النّصوص القوليّة هي الّتي تعتبر الأدلّة الإجماليّة للأحكام التفصيليّة، بحيث إنّهما الّتي تعتبر أصول الفقه، فإذا كانت أصول الفقه مدارك قوليّة فإنّ الفقه لا يمكن أن ينشأ إلا بأصوله، وأصول الفقه هي تلك النّصوص أو المدارك الّتي لا بدّ لكلّ فرع من الفروع الفقهيّة من أن يكون راجعا إلى واحد منها، على معنى رجوع الجزئي إلى الكلّي ورجوع المفصّل إلى المجمل.

وهذا المعنى من الرّجوع الّذي يرتبط فيه الحكم بأصله، أو يخرج فيه الحكم من أصله خروج الشيء المستنبط منه الّذي هو مأخوذ من الأصل الإجماليّ . . لا بدّ من أن يعتمد على عمل نظريّ هو الّذي يحقّق اندراج التفصيليّ تحت الإجماليّ، وذلك هو ما يشير إليه الإمام الشّاطبيّ في القسم الخامس من "**الموافقات**" الّذي هو قسم الاجتهاد إذ يقول في هذا المعنى لضرورة العمل النّظريّ لكلّ استنباط فقهيّ : إنّ الشّريعة لم تنص على حكم كلّ جزئيّة على حدة، وإنّما أتت بأمور كليّة وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكلّ معيّن خصوصيّة ليست في غيره، فلم يبق حينئذ صورة من الصّور الوجوديّة المعيّنة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتّى يحقّق تحت أيّ دليل تدخل تلك الصّورة.

وبهذا يكون من الضّروريّ أنّ كلا من العنصرين : الأثريّ والنّظريّ إنّما هو لازم لكلّ عمل فقهيّ لاجتهاده، فليس من المقبول أن يفرض أنّ فقيها من الفقهاء يكون فقهه غير قائم على الأثر، وليس من المقبول أيضا أن يفرض أنّ فقيها من الفقهاء ـ أيّا كان ـ يكون فقهه غير مستند إلى النّظر، ومع ذلك فإنّنا نلاحظ أنّ الأيمّة المجتهدين قد اعتبروا في نظر أنفسهم بعضهم إلى بعض، وفي نظر النّاس إليهم من المعاصرين والمتأخّرين بعدهم، اعتبروا موزّعين على كتلتين أو مصنّفين إلى شقّين، باعتبار أنّ من الفقهاء من يعتبر من أهل الأثر أو أهل الحديث أو أهل الرّواية وأنّ منهم من يرجع إلى الكتلة المقابلة الّتي تعتبر من أهل النّظر أو أهل الرّأي أو أهل الدّراية.

وعلى ذلك شاع نظر الفقهاء في عصور الاجتهاد التّفصيليّ بعضهم إلى بعض، وشاع نظر النّاس إليهم في تلك العصور، وبعدها، فكان الّذين

ينسبون إلى الأثر أو الحديث أو الرّواية يعتبرون حجازيين بقطع النّظر عن كونهم كانوا في الحقيقة في الحجاز، كما كان المذهب المالكيّ، أو كانوا في الشّام كما هو مذهب الأوزاعيّ، أو كانوا في مصر كما هو مذهب اللّيث بن سعد، فهؤلاء جميعا باعتبار كونهم منظورا إليهم نظر النّاس إلى أهل الأثر أو أهل الحديث كانوا يعتبرون حجازيين.

والآخرون وهم أهل النّظر أو أهل الرّأي إنّما كانوا العراقيّين الّذين يتمثّلون على الخصوص في المذهب الحنفيّ.

فكانت المذاهب تنظر إلى المذهب الحنفيّ باعتبار كونه مذهب رأي ونظر، وكان المذهب الحنفيّ ينظر إلى المذاهب الأخرى باعتبار كونها مذاهب رواية أو حديث، وكان النّاس أيضا يشعرون بهذه التّفرقة حتّى شاع في إطلاقهم لفظ الحجازيّ ولفظ العراقيّ مترادفين، كما ورد ذلك في مقامات عديدة منها مقامات الجدّ ومنها مقامات الهزل.

عنصران أساسيان :

وهذا المعنى الّذي كان مشعورا به هو معنى في ظاهره يكاد يتنافى مع الأصل الّذي بنينا عليه بحثنا أوّلا وبدأنا به، وهو أنّ كلا من هذين العنصرين الأثر والنّظر، إنّما هو ضروريّ لكلّ اجتهاد. فلا ينبغي أن ننظر إلى الأمور على ظاهرها، وأن نعتقد أنّه من الجائز أن يكون الفقهاء الّذين اعتبروا أهل رأي بمعزل عن الأثر، ولا أن نعتبر الفقهاء الّذين اعتبروا أهل حديث بمعزل عن النّظر.

نعم إنّ الأمر يرجع إلى تصنيفهم كما هو الواقع داخل هذين الصّنفين، باعتبار أنّ أحد الصّنفين هو الصّنف الّذي يكون للعمل الأثريّ عنده غالبيّة نسبيّة على العمل النّظريّ وأنّ الصّنف الآخر بالعكس هو الّذي يكون للعمل النّظريّ عنده غالبية نسبيّة على العمل الأثريّ.

فإذا رجعنا إلى الأصول المتّفق عليها وهي أصول الفقه الأربعة : الكتاب والسّنة والإجماع والقياس، ثم رجعنا إلى الأصول المختلف فيها بين المذاهب مثل عمل أهل المدينة والاستحسان، فإنّنا نرى أنّ كلّ أصل من هذه الأصول لا بدّ من أن يكون راجعا بطريق قريب أو بعيد إلى اعتبار أمرين : الأثر

والنّظر، وإنّما يتصنّف الفقهاء في هذا أصنافا باعتبار أنّنا إذا استقصينا التفريع الفقهيّ في كلّ مذهب من المذاهب، فإنّنا نجد الفروع في بعض المذاهب جانحة إلى جانب النّظر أو الأثر أكثر من جنوحها إلى الجانب الآخر، وإنّما يشترك كلّها في هذا المعنى بحيث إنّه لا يمكن أن ينفصل فقيه عن عنصر النّظر، ولا يمكن أن ينفصل فقيه عن عنصر الأثر.

وإذا كان الفقهاء مرتّبين بهذا الاعتبار شقّين متقابلين، وكان أحد الشّقين لا يشتمل تقريبا إلا على مذهب واحد من المذاهب الأربعة الّتي هي موضوع بحثنا ومحلّ دراستنا فإنّ الشقّ الآخر وهو شق الأثر يشتمل في نظر أيمّته إلى أنفسهم وإلى بعضهم مع بعض وفي نظر النّاس إليهم يشتمل على الثّلاثة الأخرى من المذاهب الأربعة الّتي هي المذهب المالكيّ والمذهب الشّافعيّ والمذهب الحنبليّ.

فما من مذهب من هذه المذاهب إلا وهو معتبر نفسه مذهب أثر لا مذهب نظر، والنّاس يعتبرونه كذلك مذهب أثر لا مذهب نظر، واعتبرت هذه الكتلة من المذاهب الثّلاثة الكتلة الحجازيّة بقطع النّظر عن كونها حجازيّة في الحقيقة أو غير حجازيّة، لأنّ المنهج الّذي يكون للعمل الأثريّ غالبيّة نسبيّة فيه على العمل النّظريّ إنّما يعتبر منهجا حجازيّا جامعا للحجازيّ وغير الحجازيّ.

ولكنّ المذاهب الثّلاثة الّتي اجتمعت في كونها حجازيّة أثريّة في مقابلة المذهب العراقيّ النّظريّ . . إنّما كانت في داخل تصنيفها هذا متفاوتة في المعنى الّذي صنّفت به في الصّنف الأثريّ.

ولمّا كان معنى الأثر كما قلنا معنى يرجع إلى الغالبيّة النسبيّة في إعمال العنصر الأثريّ على العنصر النّظريّ . . فإنّ هذه النّسبة كانت متفاوتة من المذاهب الثّلاثة بحسب طرائق استدلالاتها فيما يرجع إلى الأدلّة المتّفق عليها، الّتي هي الأصول الأربعة والأدلّة الأخرى المختلف فيها الّتي سمّاها الإمام الغزالي في "**المستصفى**" الأصول الموهومة.

فكان المذهب المالكي معتبرا بالنّسبة إلى هذه المذاهب الثّلاثة أقربها إلى الرّأي.

وكان المذهب الشّافعي معتبرا أكثر توغّلا في المنهج الأثريّ من المذهب المالكيّ.

وكان المذهب الحنبليّ معتبرا أكثر توغّلا في المنهج الأثريّ من المذهب الشّافعي الّذي هو أوغل من المذهب المالكيّ في ذلك.

فأصبح ترتيبها على هذه الصفة بحسب قوة الغالبيّة النّسبيّة للعمل الأثريّ فيها المتفاوتة فيما بينها، فأكثرها أثريّة هو المذهب الحنبليّ ويليه في ذلك المذهب الشّافعيّ ويليه المذهب المالكيّ.

خلافات :

حتّى أنّنا نرى أنّ المذهب المالكيّ من حياة إمامه مالك بن أنس رضي الله عنه اعتبر واقفا موقف الخلاف مع غيره من الأيمّة الآخرين من الرّاجعين إلى المذاهب الأربعة، وغير الرّاجعين إليها من أيمّة السنّة رضي الله عنهم جميعا، وذلك فيما أشرنا إليه في حديث الأمس من المناظرة الّتي بين الإمامين مالك واللّيث في قضية حجية أهل المدينة وإلى الخلاف الشّهير الّذي بين مالك والشّافعي في مسألة حجية أهل المدينة وفي مسألة سدّ الذّريعة، وفي مصلحة المصالح المرسلة، مما انتصب إليه الشّافعي مجادلا لمالك مجادلة قويّة في **"الرّسالة"**، ثم مجادلة أقوى منها في كتاب **"اختلاف مالك والشّافعي"** من **"الأم"** ثم مجادلة أشدّ قوة أيضا في كتاب **"اختلاف الحديث"** الّذي وضع الشّافعي رضي الله عنه فيه منهجه على أنّ الحديث لا يمكن أن يكون ناقضا لغيره ولو كان حديثا مخالفا له أو معارضا له إلا أن يكون أحد الحديثين ناسخا للآخر، أو أن يكون أحد الحديثين غير ثابت، وإمّا أن يترك حديث ثابت لحديث غيره، كما جرى عليه العمل عند الفقهاء الّذين سلكوا طرائق التّرجيح فإنّ الشّافعيّ يردّ هذا ردّا باتّا مطلقا عنيفا في كتابه الّذي سمّاه **"اختلاف الحديث"**.

ومالك بنفسه في **"موطّئه"** من المعلوم أنّه أخرج أحاديث كثيرة جزم بصحّتها وقبولها باعتبار متنها، ولكنّه مع ذلك ردّها لمعارضة من المعارضات التي تعتبر مرجحة على دلالة أخبار الآحاد على ما فيها من إجمال أو غير ذلك، وأشهر مثال لذلك وأكثره شيوعا بين الفقهاء إنّما هو حديث خيار المجلس الّذي قال فيه مالك في **"الموطّأ"** : وليس لهذا حدّ معروف عندنا

ولا أمر معمول به، ولذلك فإنّ الشّافعيّة وغير الشّافعيّة من اللّيث بن سعد والأوزاعيّ كانوا يخالفون مالك بن أنس في طريقته هذه، ويستغربون كيف يروي لهم الأحاديث فيحدّثون بها عنه، ثم يكون هو أوّل المخالفين لها في فقهه، كما بيّن ذلك في مثل كثيرة الإمام الشّافعي في كتاب **"الأم"** في باب اختلاف مالك والشّافعي.

وظهر بهذا أنّ المذاهب الّتي اعتبرت مذاهب أثريّة هي وإن كان العنصر الأثريّ غالبا فيها إلا أنّ غلبته عليها إنّما كانت على نسبة متفاوتة، وأنّ المذهبين الشّافعي والحنبليّ كانا أكثر من المذهب المالكيّ في إعمال الأثر وأقل منه في إعمال النّظر، وأنّ المذهب المالكيّ يعتبر بالنّسبة إلى الآخرين اللّذين اعتبرا معه، فيما عبّرنا عنه بكتلة الأثر، أقلّ إعمالا للنّظر منهما وأقرب إلى ناحية الرّأي.

أمّا المذهب الآخر وهو المذهب الحنفيّ العراقيّ فإنّ الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه روى أحاديث كثيرة، وصنّف **مسنده** المشهور، وبنى فقهه على أحاديث، وأوسع لجانب الأثر باعتبار ما لم تسعه المذاهب الأخرى في متونها، ضرورة أنّه جعل للأصول حجية قول الصّحابيّ، ومع ذلك فإنّه اعتبر مذهب رأي أو مذهب قياس، وما ذلك إلا لأنّه مع إعماله النّظر فإنّ الأدلّة النّظريّة الّتي يعملها كان إعمالها أغلب في مجال التّفريع من الأدلّة الأثريّة الّتي هو قائل بها لا محالة وراجع إليها.

أبو حنيفة وأصحابه :

وربّما يكون ذلك أوضح في مسألة الاستحسان فلمّا جاء أصحاب أبي حنيفة واتّصلوا بالمذاهب الأخرى، واتّصل أبو يوسف اتّصالا عابرا بالإمام مالك بن أنس رضي الله عنهما، واتّصل الإمام محمد بن الحسن اتّصالا وثيقا متينا بالإمام مالك . . فإنّهم قد أخذوا باتّصالهم مع المذاهب الأخرى جميع الأدلّة الّتي كانت المذاهب المخالفة لمذهبهم تعتمد عليها في مخالفة مذهبهم، فيما خالفت فيه المذاهب الأخرى من الفروع، ومع ذلك فإنّ أخذهم بهذه الرّواية ورواية محمد بن الحسن **"الموطّأ"** عن مالك بن أنس لم تقض أبدا بخروج واحد منهما عن المنهج المذهبيّ الّذي سارا فيه وراء أبي حنيفة، بل التزما ذلك التزاما، وحافظا على الأصول الّتي وضعها أبو حنيفة

ومنها الاستحسان، ورويا من الأحاديث ما لم يرو أبو حنيفة واستعملا من الأحاديث في الاستدلال ما لم يستعمل أبو حنيفة، ومع ذلك فإنّهما لم يخرجا – ولا واحد من أصحاب أبي حنيفة – عن المنهج الحنفيّ الّذي وصف بكونه منهجا نظريّا، وكثر الخلاف فيما بين أبي حنيفة وأصحابه حتّى أصبحت المسائل الّتي وافق فيها كلّ من أبي يوسف ومحمد الإمام أبا حنيفة مسائل معدودة .. أصبحت في عدّ ما يعدّه فقهاء الحنفيّة لا تتجاوز الأشراط.

فإنّهم مع ذلك لم يرجعوا عن أصوله ولا خرجوا عن مذهبه الّذي تميّز بالقواعد الاستدلاليّة، بل اعتبروا متمسّكين به ملازمين له سائرين على طرائقه الاستدلاليّة وإن اختلفا أو اختلف غيرهما من أصحابه معه في فروع كثيرة، فإنّ واحدا منهم لم يخالفه في أصل من الأصول الّتي انفرد بها ولم يعمد إلى القول بأصل آخر من الأصول الّتي انفردت بها المذاهب الأخرى.

وهنا ينبغي أن نقف وقفة مناقشة مع كثير من المؤرّخين أو من الفقهاء ومنهم العلامة ابن خلدون الّذين أرادوا أن يعلّلوا معنى النظريّة أو مذهب الرّأي في المذهب الحنفيّ بأنّه أمر راجع إلى قلّة الرّواية، وأنّ الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه لم تتّسع روايته في الحديث، ولذلك فإنّه سدّ النّقص أو العوز الّذي كان عنده باعتبار قلّة الأحاديث المرويّة لديه برجوعه إلى أدلّة الرّأي، وهذا أمر لم يرتضه من قبلنا أحد من المتقدّمين في مواقف الإنصاف وهو الإمام أبو عبد الله المازري، فإنّ المازري في شرحه على **"البرهان"** لإمام الحرمين أنكر أن يمكن إسناد هذا إلى أبي حنيفة لأنّه قال : "إنّما نخالف أبا حنيفة في فقهه ولا نقدح في عدالته وإمامته". ولو كان الأمر كما ذكر هؤلاء لكان هذا أمرا قادحا في إمامته، وقادحا في عدالته لأنّه لو كان قليل الحظّ من الرّواية لما كان له أن يقدم على الاجتهاد في الدّين.

ولكنّ الحقيقة ترجع إلى المعنى الّذي أسلفنا تقريره وهو أنّ أبا حنيفة يروي الحديث كما يروي مالك الحديث، ولكنّه لأدلّة تعارض الحديث في نظره لا يجعل الحديث دليلا يبنى عليه الحكم، ويبني الحكم على دليل آخر، وربّما يكون الأمر راجعا إلى مسألة ثانية ترجع إلى طرق التّرجيح،

وهي أنّ الأسانيد الّتي كانت الأحاديث مرويّة بها عند أبي حنيفـة لم تكن تقـوى قـوة الأسـانيد الّتي كانت الأحاديث مرويّة بها عند غيـره.

ولذلك فإنّنا نعتبر أنّ معنى النّظر أو الرّأي عند أبي حنيفـة إنّما يرجع إلى أنّه ينظر في الأحاديث، وتتوفّر لديه الأحاديث المتعلّقة بموضوع الحكم الّذي يجتهد فيه، ولـكنّه يسلك كما يسلك غيره من المجتهدين طريق ترجيح الدّليل الآخر، وأنّ معنى الغالبيّة أنّ المسائل الّتي وقع ترجيح الدّليـل الآخر فيها عند أبي حنيفـة أكثر عددا من المسائل الّتي وقع ترجيح الدّليل النّظريّ على الدّليـل الأثريّ فيها عند المـذاهب الأخـرى.

وهنا نلاحظ هذا بجلاء في أنّه إذا صحّ — ولن يصحّ ذلك — أن يقـال إنّ أبا حنيفـة لم يكن متّسع الرّواية في الحديث، فإنّه ليس من المفروض أبدا أن يقال إنّ محمّد بن الحسن الشيباني كان ضعيف الحظ من رواية الحـديث، ولـكنّـه كان محدّثا جمـع أحاديث الحجـاز، وأحـاديـث العراق، ومع ذلك فإنّه في كتبه انتصب لجميع الأحاديث الّتي رواهـا ممّا يخالف طريقته الاجتهاديّة الّتي هي طريقـة أبي حنيفـة، يردّهـا بمختلف طرق الردّ، حتى أنّه في روايته **لموطّأ** مالك بن أنس كثيرا ما يروي الحديث عن مالك أو يروي قول مالك في عمل أو اجتهاد أو نقـل اجتهاد ثمّ يعقّب على ذلك بأنّه ليس مأخوذا به عند أهل العراق، ويقـول : قـال محمّد وأنـا لا آخـذ بذلك.

فهذا يزيدنا برهانا جليّا على أنّ القول بأنّ المذهب النظريّ إنّما هو أمـر راجع إلى النّسبة العدديّة في المسائل الّتي وقع فيها إعمال الجانب النّظريّ من الاستدلال أكثر من الجانب الأثريّ وليس معنى ذلك أنّه لا يرجع إلى الأثر، وليس معناه أنّ رواية الأثر عنده قليلة، حتّى أنّنا إذا سلّمنا جدلا قلّة الرّواية عند الإمام أبي حنيفـة فلن نستطيع أن نسلّم بذلك عنـد الإمـام محمد بن الحسن.

الإمـام الشّـافعي :

وأمام هذا العمل الّذي كان يجري عليه المالكيّة والشافعيّة، فائتا أحـد المذهبين فيه الآخر، وهو عمل الجمع بين المنهج الأثريّ والمنهج النّظريّ على معنى تغليب أحدهمـا على الآخر تغليبا كان في المذهب الحنفيّ كثيرا،

حتّى اعتبر مذهب نظر، وكان في المذهب المالكيّ أقلّ منه في المذهب الحنفيّ حتّى اعتبر مذهب أثر . . أمام هذا ظهر الإمام الشّافعيّ.

ومعلوم أنّ الإمام الشّافعيّ إنّما كان صاحب جولة واسعة، وليست سعة جولته بسعة جولته في الأقطار فقط، ولكنّها سعة جولة في الأقطار وسعة جولة في الأنظار، لأنّه اتّصل اتّصالا شخصيّا بالمذاهب العديدة المختلفة من الحجازيّة والعراقيّة معا، فقد اتّصل بسفيان في مكّة واعتبر خليفته في رئاسة المذهب المكّي، واتّصل بالإمام مالك بن أنس رضي الله عنه بالمدينة اتّصالا وثيقا متينا طويلا بعيد المدى، واتّصل بصاحبي الإمام أبي حنيفة في العراق. وأطال المناظرة معهما والأخذ عنهما، وطال ما بينه وبين محمّد ابن الحسن رضي الله عنهما من الردّ والجدل، واتّصل بالأوزاعي في الشّام وروى عنه، واتّصل بمذهب اللّيث بن سعد وإن لم يتّصل باللّيث ذاته في مصر، ثم استقرّ في آخر حياته في نفس تلك البيئة، وأصبح إمام مصر ووارث اللّيث بن سعد في إمامته على البيئة الفقهيّة في مصر، وبذلك فإنّ الإمام الشّافعيّ يعتبر دارسا لمختلف المذاهب عن كثب، ويعتبر مناظرا لها مناظرة عمليّة فقهيّة إيجابيّة عميقة، تتناول الأصول أوّلا ثم تتناول الفروع العمليّة ثانيا، وكان من نتيجة هذه المناظرة بين المذاهب، ومن نتيجة سعة رحلته، ومن نتيجة سعة روايته للحديث، بقطع النّظر عن درجاته، وبقطع النّظر عن شروطه فيه، أن وقف موقف الإنكار على طريقة كان يراها متجليّة في المذهبين المالكيّ والحنفيّ، وهي طريقة إلغاء الأحاديث أحيانا لتقديم غيرها من الأدلّة عليها، وعلى ذلك بنى مجادلاته الشّهيرة مع المالكيّة والحنفيّة معا.

ثمّ اتّجه إلى منهج بنائيّ إيجابيّ وهي طريقته في الجمع بين مختلف الحديث، والتزامه أن لا يمكن تقديم دليل على حديث ولو كان حديثا آخر إلا إذا ردّ باعتبار كونه حديثا غير مقبول، وأجرى على ذلك منهجه الاجتهاديّ، وبنى على ذلك جميع مناظراته مع المذاهب المختلفة الّتي تناظر معها وخاصة مع المالكيّة والحنفيّة.

الإمام أحمد بن حنبل :

ثم كان الإمام أحمد بن حنبل متكوّنا بالإمام الشّافعي في بغداد، وكان

اتّصاله به والتزامه له ومشايعته لمذهبه في الإنكار على المغرقين في النظر الّذين يرجّحون الأدلّة النّظريّة على الأدلّة الأثريّة من فقهاء المدينة، وفقهاء بغداد، أمرا تكوّن عليه الإمام أحمد بن حنبل ثم زاد فيه فلوى بالنّزعة الأثريّة على الإمام الشّافعي، حتّى انتهى إلى ما أشرنا إليه بالأمس من أنّه يرى أنّ خبر الآحاد حجّة يقينيّة لا ظنّية وأنّ الإجماع الّذي يرجعه إلى الرّأي لا يكون حجة إلا إذا كان إجماع الصّحابة لا غير الصّحابة من فقهاء العصور الموالية، وبذلك أصبح المذهب الحنبليّ أشدّ المذاهب الّتي تعتبر مذاهب أثريّة في التّصرّف في معنى الأثريّة، فاعتبر مقابلا في الطّرف للمذهب الحنفيّ، وأصبحت المذاهب الأربعة مرتّبة على هذه الصّورة ابتداء بالحنفيّ ثم المالكيّ ثمّ الشّافعي ثمّ الحنبليّ أعني ابتداء من النّظر على نسبة ما يقوي النّظر في كلّ مذهب من المذاهب وما يظنّ.

وكان الإمام داود بن علي الاصفهانيّ وإن كان تابعا لمنهج أحمد بن حنبل زائدا إغراقا في المعنى الأثريّ ضرورة أنّه عطّل أكثر صور القياس الّتي يقول بها أحمد بن حنبل فأصبح العراق بذلك مجالا للتّناظر بين الطريقتين : الطّريقة الّتي تعتبر متوغّلة في النّظر وهي الحنفيّة، والطّريقة الّتي تعتبر متوغّلة في الأثر وهي الحنبليّة، واستمرّ المذهبان الآخران من المذاهب الأربعة بين هذين المذهبين الغاليين، فكان المذهب المالكيّ أقرب إلى الأوّل وهو المذهب الحنفيّ، وكان المذهب الشّافعيّ أقرب إلى الرّابع وهو المذهب الحنبليّ، ولكنّ حدثا خارجا عن علم الفقه نشأ إلى جنب علم الفقه فاتّصل به وأثّر فيه تأثيرا بعيدا، وذلك هو الخلاف الّذي اشتدّ واستفحل في مجال علم الكلام بين المعتزلة وأهل السنّة.

فقد كان أيمّة المذاهب الأربعة سنّيين وكانوا بذلك مجافين لمذهب الاعتزال منكرين عليه، واستمرّ أتباع المذاهب وأيمّة المذاهب الّذين نشأوا متأخّرين في القرن الثّالث مثل الإمام أحمد بن حنبل استمرّوا على الموقف السنّي الّذي هو موقف أهل الحديث في مقابلة النّزعة الكلاميّة المخالفة لطريقة السنّة أو طريقة الحديث، وهي النّزعة الاعتزاليّة، فكان كلّ من الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنابلة أو أحمد بن حنبل بنفسه على موقف واحد في مقاومة المعتزلة ومجافاتهم والازورار عنهم.

ولكنّ الإمام أحمد بن حنبل باعتبار كونه – بتأخّر حياته رضي الله عنه – أدرك عصر الفتنة الكبرى وامتحن فيها الامتحان الشّهير، ووقف فيها وقفته العجيبة للذّود عن السّنة ومقاومة البدعة، فإنّ ذلك، أبرز إمامته بصورة واضحة بين أتباع المذاهب السنيّة بأسرها على اختلاف المذاهب الّتي يرجعون إليها من الحنفيّة والمالكيّة والشّافعيّة والحنابلة وغيرهم . . . من المذاهب الأخرى الّتي لم تزل موجودة يومئذ ثمّ انقطعت فيما بعد مثل مذهب الأوزاعي ومذهب داود الظّاهري فاعتبر الإمام أحمد إماما لجميع المسلمين المتمسّكين بالسّنة.

وكان مظهر ذلك في الصّورة الماديّة جنازته العظمى الّتي ضرب بها المثل في التّاريخ، ولكن سرعان ما ظهر بقرب عهد هذه المحنة – قربا ما – طريقة الإمام الأشعريّ في القرن الموالي فكان الأشعريّ – كما هو معلوم – آخذا بحظّ من الطّرائق الاعتزاليّة ومتمسكا بالعقائد السنيّة، فكان ينصر عقائد أهل السنّة بطرائق استدلال أهل الاعتزال، وهذا هو الأمر الّذي حيّر النّاس أوّلا في شأن الأشعريّ، وحملهم على أن يستصعبوا إمكان ما دعى إليه الأشعريّ من الجمع بين طريقته الجديدة وبين الطّريقة السنيّة الّتي كانت مجافية لعلم الكلام، من حيث إنّهم رأوا أنّ الكلام شيء وأنّ الحديث والسنّة شيء آخر، وأنّ الجمع بينهما إنّما هو كالجمع بين الماء والنّار .

الإمام الأشعري :

فانتصب الأشعريّ يبيّن على خلاف هذا ويقيم الأدلّة عليه، ولمّا كان الإمام أحمد هو الّذي اعتبر في القرن الّذي قبل قرن الأشعريّ علم السنّة وإمام أهل الحديث وأهل السنّة . . فإنّ المعنى الّذي ساد على الأفكار من صعوبة الجمع بين طريقة الأشعريّ والطّريقة السنيّة إنما تركّز على شخص الأشعريّ في مقابلة شخص الإمام أحمد بن حنبل، فأصبح الإشكال واردا على إنكار الجمع بين ما كان يقوله الإمام أحمد بن حنبل – والّذي اعتبره النّاس إمام أهل السنّة أجمعين في موكب المحنة – وبين ما يقوله الأشعريّ ممّا يدّعي أنّه طريقة أهل السنّة، ومع ذلك فهو في ظاهره بادىء الرأي مخالف لما وقفه أحمد بن حنبل من مواقف في وجه المعتزلة.

ولأجل ذلك فإنّ الأشعريّ كان يشتدّ في الدّفاع ضدّ هذا وكان يحتدّ في بيان أنّ لا خلاف بينه وبين أحمد بن حنبل، وأن لا خلاف بينه وبين أهل الحديث، فقد أكّد ذلك في كتاب **"الإبانة"** وبيّن أنّه على عقيدة الإمام أحمد بن حنبل وعلى طريقته، وبيّن في كتاب **مقالات الإسلاميين** أنّه على طريقة أهل الحديث، وأنّ الفرقة الّتي ينتمي إليها إنّما هي فرقة أهل الحديث، وبهذا بدأ أتباع المذاهب السنيّة يطمئنون إلى أنّ ما أتى به الأشعريّ وإن كان جديدا في قالبه وشكله إلا أنّه لا يعتبر جديدا في جوهره وروحه، لأنّ الأشعريّ وأصحابه قد أكّدوا للنّاس أن لا غاية لهم من هذا المنهج الكلاميّ الجديد إلا إحقاق الحقّ بنصرة عقيدة أهل الحديث وعقيدة أهل السنّة، وأنّ ما يدعو إليه أحمد بن حنبل ومن قبله أيمّة الهدى هو عين ما يدعو إليه هذا اللّون الجديد من علم الكلام.

فلمّا بدأوا يطمئنون إلى هذا المعنى بدأ هذا الاطمئنان يشيع في أتباع الإمامين مالك والشّافعي وبقي الازورار والحذر يسيطر على أتباع مذهب أحمد بن حنبل، لأنّ إمامة أحمد بن حنبل للحنابلة إنّما كانت إمامة مطلقة وإمامته للشّافعيّة والمالكيّة إنّما كانت إمامة نسبيّة باعتبار كونه الرّجل الموفّق من أيمّة الهدى الّذي نالته المحنة فصمد لها ووقف في وجهها.

ومن هنالك بدأ نوع من التّلاقي الزّائد بين المالكيّة والشافعيّة، يقابله نوع من الفتور أو الازورار فيما بينهما معا وبين الحنابلة من الطّرف الآخر.

ثم جاء المذهب الحنفيّ فظهر ما بين أتباعه وبين أتباع المذهبين المالكيّ والشافعيّ من التّقارب في الموقف الكلاميّ ما كان ناشئا من ظهور الإمام أبي منصور الماتريدي مقارنا ظهوره تقريبا، لظهور الإمام أبي الحسن الأشعريّ، وعلى طريقة من التّأويل تشبه طريقة الأشعري، وعلى غاية من الحفاظ على أقوال أهل السنّة وأهل الحديث تشبه غاية الأشعريّ، فكان التّقارب بين الأشعريّ الذي قلنا أنّه مالكيّ أو شافعيّ، وبين الماتريدي الّذي هو حنفيّ من تلاميذ الإمام محمد بن الحسن.

كان من نتيجة ذلك أن تقارب الحنفيّة مع المالكيّة والشافعيّة، فأصبحت المذاهب الثّلاثة : الحنفيّة بكونهم أتباعا للماتريديّ ، والمالكيّة والشافعيّة

باعتبار كونهم أتباعا للأشعري . . أصبحوا واقفين في موقف يقابل موقف الحنابلة الّذين تمسّكوا بأنّهم حنابلة وبأنّهم أتباع لأحمد بن حنبل فيما قاله لا يحيدون عنه، ولا يقبلون له تأويلا ولا يتّبعون غيره، كما فعل الحنفيّة إذ اتّبعوا الماتريدي أو فعل المالكيّة والشافعيّة إذ اتّبعوا الأشعريّ.

فأصبحت النّسبة بين المذاهب على هذا الوضع : تقارب مطلق في العقيدة بين مذهبين، وتقارب قويّ جدّا في نسبته بينهما وبين المذهب الثّالث. وهو المذهب الحنفيّ، وموقف تقابل تقريبا فيما بين مجموع المذاهب الثّلاثة وبين المذهب الحنبليّ. ثم كانت نشأة المذاهب الفقهيّة الأخرى غير السنيّة الّتي ترجع إلى أصول اعتقاديّة مختلفة عن أصول المذاهب السنيّة قضت بأن تكون الفروع الفقهيّة لهذه المذاهب مختلفة بالّطبع عن الفروع الفقهيّة للمذاهب الأربعة.

المذاهب الأخرى :

وهذه المذاهب منها ما يرجع إلى أصل شيعيّ مثل مذهب الزّيديّة ومذهب الجعفريّة ومذهب الإسماعيليّة، ومنها ما يرجع إلى أصل خارجيّ مثل مذهب الإباضيّة فكان وجود هذه الحركة الفقهيّة مبرزا للوحدة الجامعة بين المذاهب الأربعة على ما بين بعضها وبعض من تفاوت، وعلى ما بين بعضها وبعض من اختلاف أو شبه الاختلاف، إذ كانت المذاهب الشيعيّة على اختلافها ترجع إلى قول يخالفها فيه جميع المذاهب السنيّة مخالفة مطلقة، وهو القول بحجر حقّ الاجتهاد وقصره على آل البيت، والقول بأنّ الإمام المجتهد معصوم، ثمّ الاستناد إلى أخبار واهية منقولة بطرقهم عن أيمّة آل البيت، مع أنّ المنقول في كتب أهل السنّة من أولئك الأيمّة بأنفسهم يخالف ذلك، كما وقع مثلا في الحديث الّذي يسندونه إلى الإمام علي ابن أبي طالب رضي الله عنه والحال أنّ المرويّ في كتب أهل السنّة وهو الّذي في **"موطّأ"** مالك بن أنس أنّ مذهب علي بن أبي طالب رضي الله عنه وروايته إنّما كانت خلاف ذلك، ومثل ما ينقل بكثرة عن غير الإمام علي بن أبي طالب من مثل الإمام جعفر الّذي نسب إليه مذهب الإمام جعفر بن محمد، مما ينقل خلافه في كتب الإمام أبي حنيفة وكتب أصحابه مثل كتاب **ظاهر الرّواية** للإمام محمد بن الحسن، وينقل خلافه بكثرة في كتاب **"الموطّأ"** لمالك بن أنس.

وأمّا "الإسماعيليّة" فإنّ رجوعهم إلى معنى الرّمز ومعنى الباطن، ممّا قوّى الحركات الهدّامة الّتي هي حركة القرامطة وغيرها . . قد كان معتبرا أصلا مجافيا مجافاة واضحة فيما بينهم وبين جميع المذاهب السنيّة.

وكان الفرع الآخر وهو فرع المذاهب المستندة إلى النّزعة الخارجيّة الّذي يتمثّل في المذهب الإباضيّ يعتبر أيضا راجعا إلى أصل لا تقرّه بقيّة المذاهب، يعني المذاهب الأربعة، وهو أصل التّفضيل بين الصّحابة رضي الله عنهم في العدالة والقول بالتّكفير بالذّنب، ممّا اعتبر جميع المذاهب الأربعة مخالفا للخوارج وللمذهب الاباضيّ فيه، فكانت هذه المقابلة من جهة أخرى معينة على بروز الوحدة بين المذاهب الأربعة على ما بينها من التّفاوت بنسبة إعمال الأدلّة، وعلى ما بينها من الاختلاف في التفصيل الجزئيّ في الموقف الاعتقاديّ بين أتباع الماتريدي والأشعريّ من جهة، وأتباع أحمد ابن حنبل من جهة أخرى، واستمرّ هذا النّوع مفرّقا بين أتباع المذاهب الثّلاثة وبين المذهب الرّابع وهو المذهب الحنبليّ تفرقة ما.

إلا أنّ الّذي كان يجدّد روح التآلف إنّما هو تزكية أتباع كلّ مذهب من المذاهب لإمام المذهب الآخر بل لأيمّته، واعتبار أتباع المذاهب الثّلاثة غير الحنابلة أنّ ما أتى به ابن تيميّة لم يكن موقف الحنابلة جميعا، وأنّه ربّما كان من الحنابلة أنفسهم من هم من المنكرين على ابن تيميّة، فاعتبرت نزعة ابن تيميّة نزعة خاصّة به، وبقي الإنكار على ابن تيميّة في دائرة المذاهب الثّلاثة والاعتذار لابن تيميّة في دائرة المذهب الحنبليّ، وإن لم يكن الحنابلة جميعا يتظاهرون بتأييده، أو أخذ كلامه أخذ الأمر المطلق، لا سيّما فيما احتدّ به ممّا يرجع إلى المسألة الاعتقاديّة الرّاجعة إلى نوع من التّكفير باعتبار ما وصف فيه كثيرا من الأعمال ممّا سمّاه شركا .

ولمّا تجدّدت دعوة ابن تيميّة في مظهرها الجديد الّذي ظهرت به في القرن الثاني عشر تحت صورة الدّعوة الوهّابيّة فإنّ الإنكار قد قام في وجهها وانتصب الفقهاء يردّون على الدّعوة الّتي كانت أذيعت للعالم الإسلاميّ لاتباع منهج الإمام محمّد بن عبد الوهاب ــ الّذي هو حنبليّ على النّزعة التيميّة ــ فكانت ردود الفقهاء من غير الحنابلة بل من بعض الحنابلة أيضا راجعة إلى التّفكيك بين ما يتعلّق بالأحكام وما يتعلّق بالعقيدة،

فكان جميع الّذين ناقشوا هذه الدّعوة الوهّابيّة متّجهين إلى أنّ الّذي ينكره الوهّابيّون وينكره ابن تيميّة من قبل هي أمور لا جدال في إنكارها بين المسلمين، وأنّ ما يوصف بكونه ليس من السنّة هو في الحقيقة ليس من السنّة ولذلك فإنّ ناحية الأحكام فكّكت عن ناحية الاعتقاد، ولكنّهم هاجموا الوهّابيّين في النّاحية الاعتقاديّة كما هاجموا ابن تيميّة من قبل فيما دعا إليه من أنّ ما عليه النّاس من تلك الأمور المنكرة يعتبر موقعا لهم في الشّرك، ومخرجا لهم عن حقيقة الإيمان حتّى يبيح منهم ما لا يباح من المسلمين إلا بالرّدة.

الدّعوة الوهّابيّة :

هذا هو الّذي بنيت عليه الرّسائل الّتي حرّرت في تحقيق الموقف الفقهيّ بين أتباع المذاهب في وجه الدّعوة الوهّابيّة في مظهرها الأوّل . . وهو الّذي بنيت عليه رسالة فقيه فاس العظيم الشّيخ الطّيب بن كيران وهو الّذي بنيت عليه الرّسالتان التونسيّتان : رسالة الشّيخ إسماعيل التّميمي، ورسالة الشّيخ عمر المحجوب، وهو الّذي بني عليه التّحرير الّذي حرّره فقيه المذهب الحنفيّ العظيم الشّيخ محمد أمين ابن عابدين، فإنّ هذه الرّسائل جميعا كانت لعلّها متّفقة على قول أنّ الّذي أنكر ممّا اعتبر من البدع أو بالأمور المتّصلة بالإسلام وليست منه، أو من الأمور الّتي لا تقرّها السنّة إنّما كانت كذلك على الحقيقة، ولكنّ الخلاف في أنّ الّذي ارتكب هذا الأمر الّذي خرج به عن أصل السنّة إلى أيّ حدّ انتهى من المخالفة من درجة البدع المستحسنة إلى القول بخلاف الأولى إلى الكراهة وإلى التّحريم حتّى ينتهي المتطرّفون في النّهاية إلى القول بالتّكفير والتّشريك، فأصبح الخلاف الّذي بين الحنابلة المتّبعين لابن تيميّة والمجدّدين لدعوته على لسان وعلى يد الإمام محمد بن عبد الوهاب منحصرا في القضيّة الاعتقاديّة، وبقي أمر الفروع متقاربا على ما هو عليه، حتّى أنّ هذا الإنكار الّذي قامت به الدّعوة الوهّابيّة تجديدا لدعوة ابن تيميّة إنّما كان منبّها إلى كثير من أيمّة الإسلام في العالم الإسلاميّ، من أيمّة الحكم أو من أيمّة الفقه إلى الأخذ بشيء من الاعتدال في إنصاف الدّعوة فيما أنكرته من المنكرات، وإن كانوا لا يسايرونها وينكرون عليها اتّجاهها إلى معنى التّكفير.

ومع ذلك فإنّ الموقف الّذي كنّا أشرنا إليه في مقابلة وحدة أهل السنّة بما يقابلها من المذاهب الأخرى الّتي تعتبر غير سنيّة لم يزل سائدا فيما بين المذاهب الأربعة . . حتّى المذهب الحنبليّ . . حتّى الفرع المتطرّف من المذهب الحنبليّ، وهو الّذي على طريقة ابن تيميّة وابن عبد الوهاب، لم يزل الوقوف في وجه المذاهب الأخرى مشعرا بأنّ هذه المذاهب الأربعة على ما بينها من التّفاوت إنّما كانت مذاهب ترجع إلى وحدة جامعة تتبيّن في مقابلتها بالمذاهب الأخرى.

فالزيديّة والإسماعيلية والجعافرة والإباضيّة قد استمرّت مذاهبهم موجودة، وكانت هذه المذاهب تختلف اختلافا في الفروع عن جملة المذاهب الأربعة بمثل ما تختلف به المذاهب الأربعة بعضها عن بعض، أو أكثر من ذلك أو أقلّ، ولكنّ الأمر الّذي كان يبرز أنّ هذا سنيّ وأنّ هذا غير سنيّ إنّما هو المنهج الاستدلاليّ، فقول الشّيعة بالعصمة الّذي ذهب متدرّجا على قدر من الغلوّ من الزيديّة وهم أقرب الشّيعة إلى السنّة إلى الجعافرة إلى الإسماعيليّة الّذين هم اتّهم غلوّا، والّذين بلغوا في درجة القول بالعصمة إلى أن انتهوا إلى شيء يشبه القول باستمرار الوحي، حتّى تولد بذلك من البيئة الإسماعيليّة المذاهب الّتي انحرفت عن الإسلام أكثر ممّا انحرف الإسماعيليّون من أمثال البهائيّة والقاديانية.

وبقي المذهب الإباضي ولا سيّما في البلاد الّتي هو منتشر فيها والّتي يعيش فيها إلى جنب المذهب المالكيّ كما هو الشّأن في المغرب العربيّ في الجزائر وفي البلاد التونسية وفي البلاد اللّيبيّة، أوالى جنب مذهب الشّافعيّ كما هو الشّأن في بلاد إفريقيّة الشّرقيّة أو في بلاد عمان . . . بقي الإباضيّ يتميّز عن الآخرين باختلاطهم واختلافهم بكلمة سنيّ وغير سنيّ، باعتباره كما يقول أهل تونس "خامسيّا" يعني خارجا عن المذاهب الأربعة، ولذلك فإنّ المذاهب الأربعة إنّما تعتبر متقاربة ومتّحدة باعتبار الأصول الاعتقاديّة، وإذا كانت النّاحية الإيجابيّة في مقابلة ما بين بعضها وبعض قد تبرز نوعا من الانحراف . . . فإنّ مقابلتها في الأصول الأخرى المجمع بين المذاهب الأربعة على إنكارها ومجافاتها هو الذي يبرز وحدة المذاهب الأربعة مؤكّدة.

وبقي المعنى المنهجيّ الّذي يرجعون إليه في وحدتهم باعتبار أصول الفقه، أي باعتبار المناهج الاستدلاليّة، متأكّدا من حيث إنّ الأثريّ منهم لا يستطيع أن ينكر على النّظريّ نظره، ولا أنّ النّظريّ لا يمكن أن يستطيع أن ينكر على الأثريّ أثره، وإنّما كل واحد على أنّ كلّ عنصر من العنصرين هو لازم، وأنّ العبرة إنّما هي في نسبة التّقدير، وأنّ كلّ من أعمل الأثر لم يخرج به ذلك عن السنّة، وأنّ كلّ من أعمل النّظر لم يدخله ذلك في البدعة، وبهذا ينبغي أن ينظر إلى المذاهب الأربعة باعتبار الوحدة المحكمة فيما بينها وإن كان المسلمون جميعا وحدة، وإن كانت الوحدة متجلّية أو التّجديد متجليا وينبغي أن تزيد تجلّيا فيما بينهم وبين المذاهب الأخرى إلا الّذين خرجوا عن حدود الإسلام.

فإنّ أوّل تمهيد لتقريب المذاهب ولبيان الوحدة الإسلاميّة الحقيقيّة إنّما هو بيان الوحدة الّتي بين هذه المذاهب الأربعة الّتي هي مذاهب الأغلبيّة من المسلمين والّتي أقيمت على أصل لا مجال للقدح فيه من أتباع مذهب في اتّباع مذهب آخر، لأنّ المباني متّحدة وإنّما اختلاف التّصويب النّسبي فيما بين بعضها وبعض.

ثمّ تأتي المذاهب الأخرى بعد ذلك متعاقبة على نسبة بعدها وقربها، وكلّها تجمعها كلمة الإسلام، وتجمعها النّسبة إلى القبلة إلا المذاهب الّتي خرجت عن الوحدة الإسلاميّة جهارا بادّعائها استمرار الوحي وبادّعائها نسخ التّشريع بناء على أنّها أنكرت أنّ الإسلام شريعة معصومة وأنّه شريعة خاتمة.

ولذلك فإنّ معنى الاتّحاد والتّقارب الذي بين المذاهب الأربعة إنّما هو معنى لم يزل جليّا متأصّلا في نفوس المسلمين بامتناع أتباع كلّ مذهب من القدح في أتباع المذهب الآخر، وأنّ ما جاز فعليّا وعمليّا من قدح بعض المذاهب غير السنيّة في المذاهب السنيّة وربط السّنيّين ذلك بمثله أو أقلّ منه هو الّذي ينبغي أن يزول بالنّظر إلى وحدة كلمة الإسلام، وإلى المجال المتّسع للاختلاف الاجتهاديّ مع أنّ هذا ينبغي أن يحمل على كلّ من الطرفين. وأن لا يحمل على شقّ واحد كما تتّجه إلى ذلك بعض الاتجاهات.

والسّلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

ليلة القدر من خلال كتاب الاعتكاف في الموطأ للإمام مالك

أعـوذ بالله من الشّيطـان الرّجيم بسم الله الرّحمن الرّحيم وصلّى الله علـى سيّدنـا ومـولانـا محمّد وعلى آلـه وصحبـه وسلّم.

بالسّند المتّصل إلى إمام دار الهجرة عالم الأمّة وإمام السنّة إمامنـا مالك بن أنس الأصبحيّ رضي الله تعالى عنه .. إلى أن قال من **"موطّـاه"** في كتـاب "الاعتكـاف".

"أنّه سمع من يثق به من أهل العلم يقول : إن رسـول الله صلّى الله عليه وسلّم أري أعمال النّاس قبله أو ما شاء الله من ذلك، فـكأنّه تقاصر أعمـار أمّته أن لا يبلغوا من العمل مثل الّذي بلغ غيرهم في طول العمـر فأعطـاه الله ليلـة القـدر خيـر من ألف شهـر".

يقول الله تعالى في خطاب نبيّه الـكريم صلّى الله عليه وسلّم "بسم الله الرّحمـان الرّحيم الر. كتاب أنزلناه إليك لتخرج النّاس من الظلمـات إلى النّور بإذن ربّهم إلى صراط العـزيـز الحميـد".

وإنّ من يتتبّع الدّعوة الإسلاميّة في جوهرها وفي ملابساتها وفي مقارناتها يتبيّن أنّها لم تـكن على الحقيقة إلا دعوة جاءت لتخرج النّاس أجمعين من الظلمـات إلى النّور ولترتفع بهم من حضيض الجهالة والعمـل الباطل إلى بقاع المعرفـة والعمل الصالح، وذلك لترشيدهم من الحجر الّذي

ألقيت بضريح مولاى الحسن بالرباط ، فى 4 رمضان 1386/16 ديسمبر 1966

كان مضروبا عليهم، وتحريرهم من الرّق الّذي كان مستحكما في رقابهم ولأجل تحقيق هذه الغاية الإنسانيّة السّامية من الرّسالة الّتي بعث الله تعالى بها عبده ونبيّه ووليّه محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه وسلّم . . لأجل تحقيق هذه الرّسالة جاءت دعوة الإسلام دعوة عامّة شاملة شمولا لا يقتصر على شمول المدعوّين بها في كونها موجّهة إلى النّاس قاطبة، ولكنّه شمول يرجع إلى الدّعوة في ذاتها.

فإذا نظرنا إلى هذه الدّعوة بالاعتبار الدّينيّ تبيّن لنا أنّها دعوة جمعت العقيدة الصّحيحة السّالمة من أطراف الدّعوات النبويّة الّتي مهّدت لها وتقدّمت بين يديها.

وكان هذا المجمع مقترنا بتخليص لجميع العقائد النّي هي عقيدة واحدة أتت بها النّبوءات المتعدّدة، ولكنّ الناس شابوها بضلال وبدع وتحريف، فجاءت دعوة الإسلام تجمع تلك العقيدة وتطهّرها ممّا ألصق بها وترجعها إلى أصلها الموحّد الّذي تستوي فيه الأديان كلّها.

وبذلك تناولت الدّعوة الإسلاميّة مواضيع الحياة الإنسانيّة قاطبة بصورة لا تقتصر — كما هو المتبادر من الـ فهوم الدينيّ عند الكثيرين — على أحوال العبادات ولكنّها تشمل بصورة عامّة كلّ ما تناولته الدّعوات السّابقة وزيادة كبيرة على ذلك من أحكام العبادات وأحكام العادات وأحكام المعاملات.

وبذلك فإنّه لا يمكن أن تكون دعوة من الدّعوات الدينيّة محاولة أن تسمو فوق هذه الدّعوة المحمّديّة الكريمة، وذلك لأنّه كلّ ما تحاول دعوة من الدّعوات الدينيّة أن تسمو به فوق الدّعوة المحمّديّة. فإنّ الدّعوة المحمّديّة مشتملة على ذلك، ممّا في الدّين الّذي ربّما يحاول أن يسمو عايها، وعلى غيره ممّا هو مأخوذ من أطراف ديانات أخرى ضمّت إلى ما أخذ من ذلك الدّين، وعلى زائد كثير يكمل ما هو ناقص في الدّعوات السّابقة ويصلح ما أفسد النّاس منها ويبيّن ما أجمل بها.

وبذلك يكون بين الدّين الإسلاميّ وبين غيره من الدّيانات السّماويّة عموم وخصوص مطلق كما يقول المناطقة ، فانّ دعوة الدّيانة الإسلامية دعوة ينتظم فيها كلّ ما تفرّق بين الدّعوات الأخرى فتكون كلّ ديانة

هي أخص موضوعا من الدّيانة الإسلاميّة ، وتكون الدّيانة الإسلاميّة أعمّ موضوعا من كلّ ديانة من الدّيانات الأخرى .

وبذلك يكون الإسلام مغنيا عن غيره من الدّيانات . ولا يكون غيره مغنيا عنه نظرا لأنّه انتظم فيه ما في ذلك الغير وما في غيره أيضا مع زيادات عظيمة ذات شأن .

هذا إذا نظرنا إلى الدّعوة الإسلاميّة بالاعتبار الدّيني فإذا نظرنا إليها باعتبار آخر وهو الاعتبار الإنساني الّذي ينظر إلى الإنسان باعتبار وجوده الّذي يتمثّل في العنصرين اللّذين يقوم عليهما الوجود الإنسانيّ وهما : العنصر الفكري، والعنصر الماديّ .

دعوة رفعت من شأن الإنسان :

فإنّنا إذا نظرنا إلى الدّعوة الإسلاميّة بهذا الاعتبار، وهو الاعتبار الإنسانيّ المطلق، فإنّه يتبيّن لنا أنّها دعوة رفعت من شأن الإنسان، إذ أدخلت الإنسان باعتباريه الماديّ والفكريّ فيما لم يكن له دخل فيه من قبل، ولا سيّما بالاعتبار الفكريّ الّذي يرجع إلى ما تميّز به الإنسان عن بقيّة الحيوانات من معنى الإدراك الذّهنيّ، الّذي يعبّر عنه عندنا بالنّاطقيّة، وبذلك فإنّ دعوة الإسلام شرّفت الإنسان في ذاته تشريفا ذاتيّا لا تشريفا عرضيّا، إذ جعلت الشّرف كلّه في الآدميّة، وجعلت كل ما زاد على معنى الآدميّة من المعاني الّتي يتفاضل بها النّاس ممّا يرجع إلى اعتبارات العنصريّات وغيرها أمرا مهدوما لا نظر إليه وراء الحقيقة الإنسانيّة الذّاتيّة.

ولذلك فإنّها — كما قلنا — حرّرت الإنسان وأخرجته من الظّلمات إلى النّور ووضعته في حالة الرّشد والأهليّة بعد أن كان موضوعا في حالة القصور والحجر.

ومعلوم أنّ هذا الوضع، أي الإخراج من الحجر إلى الرّشد، والإخراج من العبوديّة إلى الحريّة، إنّما يتوقّف على إعداد وتكوين، لأنّه ليس بممكن أنّ الّذي كان مشتملا على صفات اقتضت أن يكون محجورا أو اقتضت أن يسلب حرّيته يمكن أن يتناول الرّشد أو أن يتناول الحريّة مع بقائه على تلك الصفات الّتي كانت مقتضية لضرب الحجر عليه أو لوقوعه في ربقة الرّق.

فلذلك كان ترشيد الإنسانيّة وتحريرها والسّمو بها إلى هذا التّطوّر الجديد الّذي دعا الإسلام الإنسانيّة قاطبة إلى الصعود إليه . . . إنّما يتوقّف على إعداد وتكوين وتطوّر بالحقيقة الإنسانيّة من أوضاعها القديمة الّتي اقتضت لها ذلك الوضع السّيء إلى أوضاع جديدة تقتضي لها الوضع الشريف، الّذي هيّئت إليه الإنسانيّة بمقتضى الدّعوة الإسلاميّة، وهذا أمر يتضافر على اقتضائه طبيعتا : التّكوين والتّشريع.

فإنّ التكوين الإلهيّ جعل بلوغ الإنسان إلى المقدرة الماديّة على التّصرف في حظوظه وحفظ نفسه من الهلاك، وتناول ما يقيم حياته ويغذّي وجوده. . متوقّفا على تطوّر وإعداد يتكوّن بهما الفرد الإنسانيّ تكوّنا تدريجيّا حتّى ينتهي إلى حالة الكمال الجسمانيّ، الّتي يكون عند الوصول إليها بعد تلك الأطوار مستطيعا أن يستقلّ إلى القيام بذاته.

والتّشريع كذلك جاء يقتضي أنّ تعليم الإنسان وتربيته وإعداده للعمل الصالح، والبعد به عن نزوات الّطيش والسّفه، والخروج به عن منازل الصّغر والصّبا، هو الّذي يمكن أن يهيّئه لأن يتناول حظوظ التّصرّف في الأمور الّتي يتصرّف فيها بناطقيّته، ممّا يعبّر عنه بالأهليّة أو يعبّر عنه بالرّشد فكما أنّ للبلوغ الّطبيعيّ شروطا من التّطوّر الجسمانيّ، فكذلك للرّشد التّصرّفي شروط ترجع إلى إعداد الّذي يتطلّع إلى التّصرّف في حظوظ نفسه بنفسه من أن يستوفيها حتّى يبلغ إلى تلك المنزلة من أهليّة التّصرّف.

وهذا الإعداد إنّما يقوم لا محالة على تطوّر بالمواهب الأولى للإنسان سواء أكان ذلك في قواه الماديّة، أم في قواه الفكريّة، ويرجع إلى توسيع تلك المواهب وتنميتها وحسن توجيهها وحمايتها من الوجهة السيّئة، وحمايتها من أن يضرب عليها بعامل من العوامل العارضة ما يقف بها عند درجة معيّنة، حتّى يمنعها من الصّعود إلى الدّرجة الّتي فوقها، والّتي بالتّدرّج منها إلى الّتي وراءها يمكن أن تنتهي إلى المنزلة السّامية الّتي أعد الله لها هذا النّوع الإنسانيّ بفطرته السّليمة الّتي فطر الله النّاس عليها.

وهذا العمل الّذي هو إعداد بتوسيع المواهب وتنمية الملكات وتطوير المقدرات . . هو العمل الّذي يعبّر عنه بالتّربية.

ولذلك فإنّ الإسلام وضع للإنسان منهجا يتناول ملكاته ومقدراته ومداركه ومواهبه بالتّوجيه الصّحيح والإرشاد، حتّى تسمو وتنمو وتكون مستعدّة لأن تبلغ بالإنسان إلى الغاية الّتي هي غاية خلافة الله تعالى في أرضه، بالتّصرّف فيما خلق الله في الأرض جميعا.

منهج تربوي :

وهذا المنهج التّربويّ الّذي خطّطه الإسلام للسّموّ بالإنسان حتّى يستطيع أن يدرك المنزلة الّتي أعدّه الله تعالى لها . . . إنّما هو منهج يقوم – كما تقوم المناهج التربويّة المثلى – على ثلاثة أصول ، وهذه الأصول الثّلاثة هي : التّلقين ، والتّمثيل ، والتّمرين .

فعلى أصول التّلقين والتّمثيل والتّمرين تقوم التّربية الإسلاميّة ويسير الإسلام بالمربّي – الّذي هو الإنسان المطلق لا خصوص عنصر من عناصر الإنسان – يسير به على هذا المنهج التّربويّ المعتمد على أصوله الثّلاثة من التّلقين والتّمثيل والتّمرين . . حتّى ينتهي به إلى إقرار الملكات السّليمة الصّحيحة الّتي يكون بها مستعدّا لأن يخرج من الظلمات إلى النّور، ولأن يتحرّر كما أراد الله تعالى له، ولأن يرشد كما أعدّه الله تعالى لأن يرشد.

ولا شكّ أنّ هذا المنهج التّربويّ الّذي أقيم على الأصول الثّلاثة التّلقين والتّمثيل والتّمرين، إنّما هو أصل مصدره الوحي واستمداده إنّما يكون من مصدري الوحي بالنّسبة إلى الدّيانة الإسلاميّة وهما القرآن والسنّة.

وإذا كان القرآن العظيم قد اشترك هو والسنّة في الأصل الأوّل الّذي هو التّلقين . . بحيث إن تقرير المبادىء وبسط الدّعوات وإرساخ القواعد إنّما أتى بعضه من طريق الوحي المراد به الإعجاز وهو القرآن، وأتى به البعض الآخر من طريق الوحي المجرّد عن قصد الإعجاز وهو السنّة النبويّة الشّريفة.

إذا كان القرآن والسنّة قد اشتركا في هذا الأصل الّذي هو التّلقين فإنّهما بعد ذلك افترقا فاختصّ القرآن العظيم بكونه الآية المقتضية صحّة الرّسالة وصدق النبوّة، وذلك باشتماله دون السنّة على قصد الإعجاز.

وانفردت السنّة النبويّة بأنّها بعد أن تشارك القرآن العظيم في تقرير

الأصل الأوّل الّذي هو التّلقين تتّجه إلى تحقيق الأصلين الآخرين وهما أصل التّمثيل وأصل التّمرين.

السنّة والكتب السّماويّة الأخرى :

فالقرآن والسّنة إنّما أمدّا المسلم بأدلّة سمعيّة هي موضع الأحكام الشرعيّة الّذي تستمدّ الأحكام منه، وهي كما عبّر عنها الإمام الغزالي في **"المستصفى"** الّتي تسمّى بمدارك الأحكام أو مدارك الشّريعة وهذه المدارك الّتي تلقّيت عن القرآن العظيم بلسان الإعجاز، وتلقّيت عن السنّة الشّريفة بلسان الوحي المجرّد عن قصد الإعجاز، تتحقّق من القرآن ومن السّنة على السّواء، ولكنّ السنّة تزيد باختصاصها بتحقيق الأصلين الثّاني والثّالث، وهما أصل التّمثيل وأصل التّمرين.

وبذلك صارت السنّة بذاتها – بقطع النّظر عمّا اشتركت فيه مع القرآن العظيم – موفيّة بالأصول الثّلاثة الّتي أقيم عليها المنهج التربويّ الإسلاميّ وهي التّلقين والتّمثيل والتّمرين.

فتماثلت السنّة المحمّديّة الشّريفة في هذا مع الكتب السماوية السّابقة، لأنّ القرآن العظيم افترق عن الكتب السّماويّة السّابقة بما اختصّ به دونها من قصد الإعجاز، وبذلك فإنّه لا يمكن أن يقارن مقارنة تامّة دقيقة مع الكتب السّماويّة الأخرى، لأنّ الكتب السّماويّة الأخرى ليست منقولة على معنى أنّها الكلمة الإلهيّة الملقاة إلى الرّسول، بل نقلت على معنى أنّها كلمة الرّسول الّتي عبّر بها عن الوحي الإلهيّ والّتي نقلها النّاس عنه بالطّرق المختلفة من النّقل مع تجرّدها عن قصد الإعجاز فيها.

أمّا القرآن العظيم فلمّا كان قصد الإعجاز متمثّلا فيه وكان معتبرا لدى النّبيء صلّى الله عليه وسلّم ولدى الأمّة تبعا له اعتبارا للكلمة الإلهيّة الملقاة إلى الرّسول لا اعتبار كلمة الرّسول الّتي تحكي الوحي الإلهي.

فلذلك صار الّذي يمكن أن يقارن بالكتب السّماويّة المتقدّمة من مصدري الوحي الإسلاميّ إنّما هو السنّة الشّريفة دون القرآن العظيم.

وإنّ من يرجع إلى تعريف السنّة النبويّة المشهور فيعلم أنّها عبارة عن أقوال النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وأفعاله وإقراراته . . يتبيّن له في جلاء

كونها الموفيّة بهذه الأصول الثّلاثة الّتي أشرنا إليها من التّلقين والتّمثيل والتّمرين، فإنّ الأقوال هي تلقين وإلقاء للحقائق وتعريف بالواجبات وإرساخ للقواعد، وأفعال النبيء صلّى الله عليه وسلّم هي تمثيل ليكون فيها النّبيء صلّى الله عليه وسلّم المثال الصّالح للأمّة فيما يأتي من الأعمال وما يترك، وما يحقّق من امتثال الواجبات، وما يحقّق من اجتناب النّواهي، وقد قال الله تعالى : "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة".

وأمّا الإقرارات فإنّما هي عبارة عن أفعال غير النّبيء صلّى الله عليه وسلّم من المؤمنين الّتي تكون محلا لمراقبة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم ورضاه عنها إذا كانت مرضيّة أو إنكاره إيّاها إذا كانت منكرة، فإنّ هذا يرجع إلى معنى التّمرين، فالصّورة الّتي يباشر بها المكلّفون الامتثال إلى أحكام الشريعة بين يدي النّبيء صلّى الله عليه وسلّم والّتي تكون محلا لإقراره أو لإنكاره . . . هي الصّورة الّتي يتعوّد المؤمنون عليها عادة تنتهي إلى الرّسوخ في نفوسهم إذا أقرّها النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وإلى شيوعها فيما بينهم بالمثل المتكرّرة من إقراره صلّى الله عليه وسلّم لأفعال المكلّفين المختلفين الّتي يأتونها بين يديه . . وبذلك يتحقّق الأصل التّمرينيّ من الأصول الثّلاثة الّتي أقيم عليها المنهج التّربوي الإسلاميّ.

ولذلك عبّر عن هذا المصدر من مصدري الوحي،وهو المصدر النّبوي،عبر عنه بالسنّة، ومن هنا جاء الاشتراك الّذي عرض لكلمة السنّة في استعمالاتها المختلفة في المصطلح الشّرعي الإسلاميّ، فقد أطلق لفظ السنّة على الآثار المنقولة عن النّبيء صلّى الله عليه وسلّم ممّا يرجع إلى الأقوال والأفعال والإقرارات. ثمّ أطلقت السنّة على السّلوك المتّبع المعهود من الدّين، والمتناسب مع روح الدّين، وبالاستعمال الأوّل أصبحت السنّة مقابلة للقرآن ، وبالاصطلاح الثّاني أصبحت السنّة مقابلة للبدعة، فإنّ الأشياء الّتي ليست من الأمر المعهود، وليست من السّلوك المتّبع ، تعتبر من محدثات الأمور وبدعها بمعنى أنّها تعتبر مخالفة للسنّة المأثورة والسّلوك المعهود وخارجة عنها.

والمعنى الثّالث هو معنى العقيدة الأصليّة الّتي تتلاءم مع روح الدّعوة القرآنيّة السنيّة، والّتي ترجع إلى الأصل الّذي كان عليه بالتّواضع الواقعيّ العمليّ، وإن لم يتكلّم فيه أصحاب النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وتابعوه،

خلافا لما حدث من المقالات الّتي حدثت بعد ذلك فاعتبرت من البدع الاعتقاديّة أو اعتبرت من الأهواء في العقيدة.

تكوّن بالسنّة :

وبذلك كانت السنّة بهذا الاستعمال الثّالث مقابلة للأهواء والعقائد الضّالة المنحرفة.

وبالسّنة بهذا المعنى الأوّل - الّذي هو معنى الآثار المنقولة عن النّبيء صلّى الله عليه وسلّم - تكوّنت السنّة بالمعنى الثّاني الّذي هو معنى السّلوك المشروع وتكوّنت السنّة بالمعنى الثّالث الّذي هو معنى العقيدة الصّافية الصّحيحة الأصليّة.

وبهذا المعنى من السنّة تكوّن الجيل الأوّل من المسلمين تكوّنا تربويّا كما قلنا يظهر في العقيدة والسّلوك فتربّى الجيل الأوّل وهو جيل الصحابة رضي الله عنهم ، فتربّى تربيتين : تربية فرديّة وتربية اجتماعيّة، ثم من تينك التربيتين سرت التّربية الإسلاميّة الّتي استمدّت من السنّة من الجيل الأوّل إلى الجيل الثّاني، أو من الصحابة إلى التّابعين فتكوّن الجيل الثّاني تكوّنا اجتماعيّا على المثال الّذي تكوّن عليه الجيل الأوّل الّذي انشقّ الجيل الثّاني منه وتكوّن بين يديه، واستمرّت الأجيال الإسلاميّة هكذا متسلسلة على التّعاقب، يتكوّن كلّ جيل منها على مثال الجيل السّابق على صورة التّربية الاجتماعيّة الّذي تكوّن بها ذلك الجيل الأوّل بتأثير السنّة فصارت السنّة بهذا مصدر المدارك الأساسيّة لروح الأمّة.

وإذا كان هناك معلومات قطعيّة نسمّيها معلومات للدّين بالضّرورة، ونعتبرها أصولا إسلاميّة لا تقبل الاختلاف، ولا يمكن الحياد عنها، ولا يستطاع إنكارها، حتّى اعتبر إنكارها مقتضيا للكفر كما هو المصرّح به في إنكار المعلوم من الدّين بالضّرورة، فإنّ هذه المعلومات الضروريّة أو المدارك الأساسيّة إنّما تكوّنت لروح الأمّة الإسلاميّة استمدادا من السنّة فقط.

فالقرآن العظيم بما اشتمل عليه من قواطع المتون، أي من النّصوص القوليّة الّتي هي منقولة بطريق التّواتر الّذي يفيد العلم القطعيّ، قد بقي فيها

من حيث المعني مجال للتّأويل ومجال للتّخصيص ومجال للتّقييد بحيث إنّ الّتي حملت الأدلّة القرآنيّة على محاملها المضبوطة، ومنعت من أن يسلك بها طريق إلى محمل آخر، وجعلت فهم المعنى القرآنيّ ساريا في الجيل الأوّل، ثم في الأجيال بعده على صورة مضبوطة معيّنة، حتّى صار ذلك من المعلوم من الدّين بالضرورة ... إنّما هي هذه المعاني المتواترة المتظاهرة من آثار السنّة الّتي وإن كانت في ذاتها أدلّة ظنيّة إلا أنّ مجموعها أصبح يفيد القطع، كما يقال إنّ مجموع الأدلّة الظنيّة يفيد القطع أو إنّ مجموع الظواهر يفيد القطع.

وبهذا الاعتبار فإنّ ممارسة السنّة الّتي هي بمعنى أخبار النّبيء صلّى الله عليه وسلّم المتعلّقة بأقواله وأفعاله وإقراراته ... هي الّتي أصبحت مادّة مغذيّة لذلك المعنى من التّكوين الاجتماعيّ المتسلسل من جيل إلى جيل من أجيال الأمّة الإسلاميّة.

ممارسة السنّة :

فممارسة السنّة تسمو بصاحبها من كلّ جيل من الأجيال نحو رتبة الأوّلين من الجيل الأوّل وهو جيل الصّحابة الّذي تكوّن بتلك العوامل التّربويّة المتظاهرة الّتي ترجع إلى أقسام السنّة العديدة من الأقوال والأفعال والإقرارات .. فكان الأثر الحاصل بالنّسبة إلى الجيل الأوّل، عين الأثر الحاصل بالنّسبة إلى الممارسين ممارسة تامّة للسنّة المنقولة المحكمة الّتي ترجع إلى الأقوال والأفعال والإقرارات بصورة تحصل لأفراد الممارسين للسنّة من الأجيال الآتية بعد الجيل الأوّل ما حصل في الجيل الأوّل من ذلك الأثر النّفساني الانفعاليّ الّذي هو أثر راسخ نستطيع أن نعبّر عنه بالملكة.

فالسنّة قد طبعت الجيل الأوّل — وهو جيل الصحابة — على ملكات نفسيّة وذهنيّة هي الّتي بها يتصرّفون في استمداد الأحكام من القرآن والسنّة، والّتي بها يستطيعون أن يميّزوا بين ما هو ضرورة دينيّة لا مجال للخروج عنها وبين ما هو أمر نظريّ يكون قابلا لاختلاف الأنظار وتعاقب الاجتهادات.

ووراء هذه المعرفة الجملية — الّتي هي راجعة إلى تحصيل الملكة الرّاسخة — تأتي المعرفة التفصيليّة الموضوعيّة الّتي ترجع إلى ما يتعلّق

بالقرآن العظيم من العلوم الّتي يعرف بها ناسخ القرآن ومنسوخه، ويعرف بها المتعارض ودفع التّعارض ببيان محامل الآيتين المتعارضتين ظاهرا، ويعرف بها المجمل والمبيّن، ويعرف بها العامّ والمخصّص، ويعرف بها المطلق والمقيّد، ويعرف بها سبب النّزول ويعرف بها المكيّ والمدنيّ فما هذه إلا معرفة تفصيليّة موضوعيّة تستند إلى تلك المعرفة الجملية الكليّة الأساسيّة الّتي صارت ملكة راسخة يتصرّف بها الّذين ثبتت لهم تلك الملكة في تقرير أحكام الدّين استنادا إلى المعارف التفصيليّة الموضوعيّة.

علوم السنّة :

وإذا كان القرآن العظيم منحصرا ـ لانضباط نصّه بالتّواتر ـ ولأنّ مقداره مقدار يسير، فإنّ السنّة النبويّة الشّريفة غير منحصرة، نظرا إلى وفرتها وإلى تعدّد مصادرها، ولذلك أتى من تعارض الأحاديث، ومن تفاوت درجات الأخبار، ما جعل عمل تمحيص السنّة ونقدها عملا كبيرا . . . إذا استقام استقامت به حقائق الدّيانة الإسلاميّة الإجماليّة والتّفصيليّة وإذا اختلّ اختلّت به أصول الدّيانة الإسلاميّة، واختلّت به فروعها.

فإنّ استناد السنّة إلى أخبار الآحاد ورجوعها بالنّقل إلى المصادر المختلفة، وتفاوت درجات الأخبار، مع اختلاف عوامل التّرجيح ما بين بعضها وبعض، قد أوقع العاملين على جمع السنّة في خوف عظيم، ممّا عسى أن يكون داخل السنّة النبويّة الشريفة من اشتباه أو من توهّم أو من كذب ووضع.

فلأجل حماية السنّة من أن يختلط فيها هذا بذاك، وأن يخالط حقّها الصّريح باطل . . ظهر في القرن الثاني علم السنّة أو علم الحديث الّذي هو في حقيقته علم نقديّ لا كما يظنّه النّاس غالبا علما نقليّا.

فعلم الحديث يعتمد على النّقد، ولا يعتمد على النّقل، وهذا النّقد الّذي اعتمد عليه علم الحديث في نشأته هو نقد يرجع إلى الأساليب، وآخر يرجع إلى المعاني.

ثمّ إنّ الفقه الّذي هو تقرير الأحكام الشرعيّة التّفصيليّة المستنبطة من أدلّتها الإجماليّة الّتي منها أدلّة السنّة يستند إلى السنّة باعتبار كونها

أحد مصدرين، وباعتبار كونها أوفر المصدرين عددا ، فلذلك احتاج الفقهاء إلى المعارف النقديّة الّتي بني عليها علم السنّة أو علم الحديث، وظهر بهذا الاستناد الفقهيّ إلى نقول السنّة التّمييز بين عنصرين من علماء الدّين : هما العنصر الّذي عرف بأهل العلم أو أهل الرّواية أو أهل الأثر. والعنصر الآخر الّذي عرف بأهل الفقه أو أهل الدّراية أو أهل النّظر، فكان من العلماء من هم منقطعون إلى الأثر، وكان منهم منقطعون للنّظر وكان أهل النّظر مضطرّين إلى الاستناد إلى معارف أهل الأثر وأهل الفقه مضطرّين إلى الاستناد إلى معارف أهل العلم، لأنّ تمحيص النّصوص الّتي يستند الفقه إليها إنّما يرجع فيها إلى أهل العلم.

وامتازت من بين هؤلاء وهؤلاء طبقة من الرّجال الكمل عرفت بالجمع بين العلم والفقه، واشتهرت بذلك، فكانوا أهل أثر ونظر، أو أهل رواية ودراية ويعتبر من مقدّمي هذه الطّبقة وأشهر رجالها الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه.

الإمام مالك وكتابه "الموطّأ" :

ويعتبر كتاب مالك بن أنس وهو "الموطّأ" الّذي هو أقدم ما يوجد عندنا الآن من التّراث الإسلاميّ، بل هو أقدم كتاب بعد كتاب الله عزّ وجل بالحرف العربيّ بصورة عامّة، فإنّه يعتبر أوّل وضع جامع لهذين العنصرين وهما العنصر الفقهيّ والعنصر العلميّ أو العنصر الأثريّ والعنصر النّظريّ.

ولسنا بحاجة إلى أن نورد ما قيل في "الموطّأ" من ثناء الأيمّة عليه، وتقديرهم لقيمته، وتعريفهم بفضله على العلماء والفقهاء، أو على أهل الرّواية وأهل الدّراية، واعتبارهم إيّاه كتابا جامعا، حتّى تردّدوا في اعتباره كتاب حديث أو كتاب فقه فاستقرّوا في النّهاية على اعتباره كتاب فقه وحديث معا.

فمالك في "موطّاه" إنّما أراد إسناد الفقه بالأخبار، وأراد دعم الفقه بالعلم، ولذلك توجّه إلى الأحكام الشرعيّة التّفصيليّة الّتي هي الفقه . . . ورجع بها إلى مصادرها من السنّة، فلم يرجع إلى القرآن العظيم لأنّ ذلك له موضوع آخر هو موضوع أحكام القرآن الّذي صنّف فيه بعد الإمام مالك الإمام الشّافعيّ رضي الله عنه، ولكنّه اعتمد على هذا العمل الّذي هو ديدن

إهل العلم والرّواية وهو نقد الأخبار نقدا يرجع إلى الأسانيد أو نقدا يـرجع ألـى المعـانـي.

فلـكم نوّه النّاس بعدد ما جمع مالك رضي الله عنه وروى من الأحاديث حتّى قالوا بالضّبط : إنّ الّذي رواه مالك بن أنس يربو على مائة ألف حديث، وقارنوا ذلك بما أثبت مالك بن أنس وبما رواه غيره عنـه، أو بمـا حدّث به مالك من جملـة ما روى، فكان ذلك بالنّسبة إلى مرويه نزرا يسيرا، لأنّهم لم يتجاوزوا به قرابة الألف وسبعمـائـة وخمسين حديثـا، ولم يحدّث مالك بغير ذلك من كل ما روى، ممّا يرجع في مجموعه إلى الأخبار المسندة، والأخبار الموقوفة، والمرسلة، والبلاغات، والأخبار الفقهيّة المتعلّقة بالعمـل وبأقوال الفقهـاء من الصّحابـة والتّابعين إلى غيـر ذلك.

ولمّا كان هذا النّقد مبنيّا من جهـة على نقد الأسانيد بما يرجع إلى التأمّل في قوّة الحكاية والرّواية باعتبار الجرح والتّعديل ممّا يرجع إلى الأصول المقرّرة عند علمـاء الحديث من العدالة والضّبط وثبوت التّلاقي إلى غير ذلك فإنـّه من حيث المعنى نقد الأحاديث أيضا نقدا لا يقلّ عن النّقد الّذي نقدها به من حيث الإسناد . . فجعل عنصر الفقـه أحيانـا، وعنصر العمل المتّبع أحيانا، طريقـة للنّقد. وبذلك أتى في نقده المعنويّ هذا بعمـل عجيب إذ جعل السنّة منتقدة للسنّة، وجعل مصدر الفقـه منتقدا بالفقـه.

وهذا هو المعنى النّاشيء من رسوخ تلك الملـكة الّتي نوّهنا بها والّتي قلنا إنّها ملـكـة تنشـأ من ممارسة السنّة وتعاطي علومها، وذلك ما عبّـر عنه مـالك بن أنس بنفســه في قـوله "ليس العلم بكثرة الرّواية وإنّـمـا هـو نـور يقـذفه الله في قلب من يشـاء".

فإنّ المراد بالقذف هنا ليس القذف الّذي نزع إليه الإمام الغزالي، والّذي مال إليه كثير من الصوفيّة من معنى تحصيل المعرفة بدون الطّريق المحصّل للمعرفة عادة، ولـكنّه عبارة عن قذف إلهي بتوفيق الطّالب إلى الطّلب، وإعانتـه على تحصيل مـا طلب، والفتح عليه فيما يطلب، وتمكينـه بحسن تقدير الله تعالى من تحصيل العلوم المتعلّقة بالسنّة، ومن ممارسـة لآثار الّتي تتكـوّن بهـا تلك الملـكة الّتي عبّر عنها بأنّها نور مقذوف في

القلب يقذفه الله في قلب من يشاء، وبمقتضى هذه الملكة أو بمقتضى هـذه القوّة النّورانيّة استطاع الإمام مالك رضي الله عنه أن يتصرّف في الأحاديث الصّحيحـة من حيث الإسناد إثباتا ونفيا، اعتمادا على المعاني كما هو مشهور عند علمـاء الحديث وعلماء الأصول من عمله في حديث خيار المجلس، ومن عملـه في حديث المسرّات وغير ذلك ممّا عمد فيه إلى أخبار صحيحـة من حيث الإسناد موثوق برجالها من أركان النّقد الإسناديّ الرّاجع إلى الجرح والتّعديل، فاعتبر المعاني الفقهيّة المنترعـة من ذلك مقياسـا لتصحيحها والأخذ بها حتّى اعتمد على تركها مع تقرير صحّة أسانيـدهـا.

تدقيـق علمـي :

ومن جهة أخرى تقابل هذه . . فإنّه اعتمد في "موطّئه" على أخبـار لا تعتبر عند علمـاء الحديث من بعده بالغة درجة الصحيح، على حسب نقـد المتن على القواعد الّتي تقرّرت عند علماء الحديث، وإنّما اعتمد مالك على تلك الأحاديث وحدّث بها وخرّجها ورواها، لأنّ المعاني والأعمـال المأثورة الّتي نقد بها أحاديث صحيحة فضعفتها . . تسند هذه الأحاديث وتعضدها، فتقوّيها حتّى ترتفع بها إلى درجة الصحيح، وإن كانت من حيث المتن غير بالغـة إلى درجة الصحيح.

ومن ذلك ما وقع في موطّأ الإمام مالك من إخراج أحاديث من الموقوف ومن المرسل، ومن البلاغ، اعتمادا على أنّها معضودة إمّا بأحاديث أخرى، أو بأقوال ترجع إلى فقهاء الصّحابة والتّابعين، أو لمجرّد الاكتفاء بالاشتهار، حتّى اعتبر ذكر راو مغنيا عن ذكر المرويّ عنه، كما هو الشّأن في المراسيل الّتي أرسلها عن سعيد بن المسيّب وهي منقولة عن أبي هريـرة رضي الله عنه، وإن لم يذكره، أو المراسيل الّتي أرسلها عن عـروة بن الزّبيـر وهي منقولة عن عائشـة أم المـؤمنين رضي الله عنهـا وإن لم يذكرها، ولذلك فإنّ هذا الصنيع أوقع المتتبّعين للموطّأ بعد أن نبّهوا بقيمتـه في حيرة من الجمع بين التّحرّي العظيم الّذي اشتهر به مالك، والصحّة الّتي أخذ بمقتضاها كلّ حديث مسند خرج في الموطّأ مسلّما عند أهل الصحيح، وبين ما وقع في "الموطّأ" من اشتمـال على مراسيل وبلاغـات وموقوفات ومقطوعات ليس من الشأن أن تكون ثابتـة عند أهل الصّحيح.

فذهب الحافظ أبو عمر بن عبد البرّ إلى أنّ مذهب مالك والسّلف حجية تلك الآثار، فبنى على هذا أنّ مالكا يقول بحجية المرسل ويقول بحجية البلاغ، ويقول بحجية الموقوف، وإن كان المحقّقون من الأصوليين لم يزالوا غير مطمئنّين إلى هذا المعنى، حتّى قال الإمام الحافظ السّيوطي، رضي الله عنه، إنّ المعروف من كون هذا مذهبا لمالك وللسّلف قبله – كما ذكره ابن عبد البرّ – هو أمر على فرض كونه ثابتا لا يحتاج إلى ذكره، وذلك لأنّ هذه الآثار الموقوفة أو المرسلة إنّما هي آثار معضودة من طرق أخرى، وهي كلّها ثابتة عند أهل الصّحيح، فلذلك لا يمكن أن نعتبر مخرجا قائلا بحجيتها، لأنّها لو كانت مرسلة إرسالا فقط، ولم تكن معضودة بإسناد مرفوع من طريق آخر لصحّ أن يقال إنّ الّذي خرجها يقول بحجية المرسل أو يقول بحجية الموقوف، ولكنّ هذا المرسل الّذي خرجه هو مرسلا هو في حقيقته مسند، والموقوف الّذي خرجه موقوفا هو في حقيقته مسند مرفوع.

ولأجل ذلك اهتمّ المتتبّعون بتتبّع أحاديث **الموطّأ**، وكان المجلي في ذلك هو الحافظ أبا عمر بن عبد البرّ، فتتبّع جميع أحاديث **"الموطّأ"** من الموقوفات والمراسيل والبلاغات، واستقصى تخريجها من طرق أخرى عن مالك غير مرسلة أو غير موقوفة، أو عن غير مالك بطريق يصل بها إلى درجة الصحّة ويثبتها.

حديث هذا الدّرس :

وحديث الدّرس الّذي نبحث فيه الآن هو بلاغ من هذه البلاغات لأنّه قال مالك "أنّه بلغه عمن يثق به من أهل العلم" وقد أحصى ابن عبد البرّ البلاغات الّتي وقعت في **"الموطّأ"** فانتهى بها إلى واحد وستّين بلاغا، وخرّجها كلّها مسندة من طرق مختلفة في كتاب **"التقصّي"** إلا أربعة أحاديث وردت بلاغا في **"الموطّأ"** ولم يقف ابن عبد البرّ ولا غيره من بعده على طريق لإسنادها.

أولها: حديثنا هذا، حديث ليلة القدر .

وثانيها : حديث "أنّي لأنْسى أو أنسّى لأسُنّ" .

وثالثها : حديث "إذا نشأت بحريّة وتشاءمت فتلك عين غديقة" .

ورابعها : حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه "أنّه قال آخر ما أوصاني به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وقد وضعت رجلي في الغرز أن قال : حسّن خلقك للنّاس يا معاذ بن جبل" .

وهذا الحديث الّذي هو رابع البلاغات غير المسندة في "الموطّأ" هو الحديث الّذي أورده مالك رضي الله عنه . . حديثا سابعا في الأحاديث الّتي جمعها تحت ترجمة ما جاء في ليلة القدر، وختم بعده بحديث ثامن هو حديث إدراك العشاء من ليلة القدر.

وهذه التّرجمة وهي ترجمة ما جاء في ليلة القدر، واختلفت روايات "الموطّأ" في موضوعها الترتيبيّ من الكتاب الّذي تندرج فيه خاتمة له، ففي هذه الرّواية الّتي بين أيدينا والّتي حدّثنا بها الآن، وهي رواية يحيى ابن يحيى المصمودي اللّيثي عن زياد بن عبد الرّحمان المشهور بشبطون أنّه سمع مالكا – وهي ترجع إلى عدة أحاديث من كتاب الاعتكاف لم يروها مباشرة عن مالك رضي الله عنه وإنّما رواها عن زياد بن عبد الرّحمان – وذلك أنّ يحيى سمع "الموطّأ" أوّلا قبل أن يهاجر إلى المدينة لمالك بن أنس عن زياد بن عبد الرّحمان، ثمّ لمّا أردك مالكا روى عنه متثبّتا ممّا كان سمعه من زياد، وفاته مجلس أو مجالس لمالك رضي الله عنه... حدّث فيها بهذه الأحاديث في غيبته، فلم يتجرّأ على التّحدّث بها عن مالك لأنّه لم يسمعها منه مباشرة، وإنّما اكتفى بالتحدّث بها بسنده الأوّل عن زياد بن عبد الرّحمان.

وهذا الحديث والأحاديث الّتي انتظمت معه في ترجمة ما جاء في ليلة القدر، اعتبرت في رواية أخرى غير رواية يحيى بن يحيى من "الموطّأ" موضوعة في كتاب الصّوم آخره، لا في كتاب الاعتكاف آخره، وهذا هو الصّنيع الّذي درج عليه الإمام البخاري في صحيحه، فإنّه اعتبر ما جاء في ليلة القدر تابعا لكتاب الصّوم.

أمّا على اعتبار كتاب التّراويح مفصولا عن كتاب الصّوم ومستقلا عنه، فجعل ما جاء في ليلة القدر مندرجا في كتاب التّراويح وهي رواية المستملي، وأمّا على اعتبار التّراويح تابعا لكتاب الصّوم، فكان ما جاء في ليلة القدر متّصلا بما جاء في التّراويح، وبما جاء في فضل قيام رمضان، ومندرجا في

كتاب الصّوم على جميع روايات البخاري، غير رواية المستملي عن أبي ذر، واعتبار هذا الحديث والأحاديث الّتي تندرج معه تحت ترجمة ما جاء في ليلة القدر متّصلا بكتاب الاعتكاف هو أولى من اعتباره متّصلا بكتاب الصّوم، وذلك بما ورد في هذه الأحاديث في ذاتها من تحرّي الأيّام الّتي جعلت ليلة القدر متحرّاة فيها بالاعتكاف، ومن أمر النّبيء صلّى الله عليه وسلّم باعتكاف العشر الأواخر الّتي أُرِي فيها ليلة القدر بعد أن اعتكف صلى الله عليه وسلّم العشر الوسطى، ثمّ أُرِي ليلة القدر في العشر الأواخر فاعتكف في العشر الأواخر، وحثّ على الاعتكاف معه وندب إليه، وقد أفاد هذا الحديث السّبب في إعطاء هذا الفضل لليلة القدر.

ليلة القدر وتفضيلها :

فالأحاديث السّابقة، وهي الأحاديث السّتّة الّتي تقدّمت قبل هذا الحديث تحت عنوان "ما جاء في ليلة القدر" قرّرت فضل ليلة القدر وهذا الفضل الّذي قرّرته الأحاديث هو الفضل المقرّر بالتّواتر، أخذا من سورة القدر وهي قوله تعالى : "إنّا أنزلناه في ليلة القدر وما أدراك ما ليلة القدر" إلى آخر السّورة.

فهذه السّورة جاءت تنوّه بالقرآن العظيم من طريق التّنويه بمنزله، واستناده إلى أعظم منزّل وهو الله تعالى "إنّا أنزلناه"، ثمّ بطريق التّنويه باللّيلة الّتي أنزل فيها وهي ليلة القدر، إذ قال تعالى "في ليلة القدر" ثمّ بيّن فضلها فقال : "ليلة القدر خير من ألف شهر" ثمّ بيّن السّبب في ذلك بقوله : "تنزل الملائكة" إلى آخر السّورة.

وهذا المعنى من التّنويه جاء مطردا منعكسا بين القرآن الّذي هو المنزّل، وبين الليلة الّتي هي المنزّل فيها، فإنّ تشريف المنزّل يقتضي تشريف الظّرف، وتشريف الظّرف يقتضي من جهة أخرى تشريف المظروف، وهو المنزّل، ولأجل ذلك فإنّ هذا التّنويه المطّرد المنعكس قد تقرّر أوّلا على صورة إجماليّة بأنّ القرآن وما أدراك ما هو نزل في ليلة القدر، وما أدراك ما هي ؟. ثم بعد ذلك فصل هذا الإجمال بقوله تعالى "ليلة القدر خير من ألف شهر" ثم بعد ذلك بيّن الوجه في هذا التّفضيل التّشريفيّ التّفصيليّ الّذي فصّل به الإجمال الأوّل فأورد الله تعالى الأسباب الثّلاثة الّتي جعلت ليلة القدر

خيرا من ألـف شهـر، وهي أوّلا : تنزّل المـلائكة والروح ، وثانيـا : شـرف الإذن الّذي يستند إليه هذا التنزّل، وثالثا : كونها مقصورة على السّلام بحيث إنّها لا تشتمـل على غضب ولا على نقمـة ولا على ضرر، فكان المعنى الواضح المتّفق عليه. استمـدادا من دلالة هذه السّـورة، أنّ الله أنزل القـرآن في ليلـة القـدر، وأنّ ليلـة القدر أفضل من ألف شهـر، وأنّ سبب هذه الفضيلـة إنّمـا هو تنـزّل المـلائكـة إلى آخـره.

وبعد الاتّفاق على هذا الأمر الواضح ابتدأت مواقع الأنظار تدّق، وبدأت الاختلافات بين النّاظرين تثور، فثار الخلاف أوّلا فيما يرجع إلى ضبط معنى إنـزال القـرآن في ليلة القدر، وذلك لما هو معلوم مشهور مقرّر من أنّ القرآن العظيم لم ينزل دفعـة واحدة، وإنّما نزل منجّما في نحو من ثـلاث وعشـرين سنـة، وبذلك لا يمكن أن يكون إنزال القرآن العظيم حـاصلا في ليلة، كما هو ظاهر ما دلّت عليه سورة القدر، فسلك المستشعرون لهـذا الاستشكـال الواضح طريقتين في دفـع هذا الاستشكـال.

الّطريقة الأولى : وهي الّطريقة الّتي نصرها القاضي البيضاوي، وهي أنّ المـراد بإنزاله في ليلة القـدر : ابتـداء إنـزاله، فقـوله تعـالى "أنزلنـاه" مبتدئين وجعلنا الشّروع فيه المقتضي بما يتعاقب بعد ذلك واقعا في ليلة القدر، فعبّر بالّظرف عمّا كان ظرفا لبعض الحدث لا لـكلّه، كمـا هي الّطريقـة المشهورة من التّجاوز في استعمـال الّظروف.

والّطريقـة الثّانيـة : هي الّطريقة الّتي بنيت على أنّ النّزول هنا هو غير النّزول الّذي نزل به جبريل على النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بالقرآن منجّما، وإنّما هو نزول يرجع إلى معنى غيبيّ، وهو نزول القرآن العظيـم إلى السّمـاء الدّنيا من اللّوح المحفوظ وإلقـاؤه إلى السّفرة الّذين تلقّى جبريل عنهم ما يبلّغـه إلى النّبيء صلّى الله عليه وسلّم.

وهذا وإن كان أمرا في ذاته مقبولا، إلا أنّه لمّا كان أمرا غيبيّا فإنّه يتوقّف على دليل توقيفيّ، وهذا الدّليل غير متوفّر، لأنّ الأدلّة الّتي استندوا إليها في إثبات هذا المعنى ترجع إلى أحاديث ضعيفـة غير موثوق بها عند نقلـة الأثر، على أنّ الدّاعي إلى هذا الادّعاء ــ الّذي لا دليل عليه ــ هو داع غير متحقّق، وذلك لمـا بينا ممّا أشار إليه القاضي البيضاويّ واختاره وهـو : أن يكـون معنى الإنـزال هنا ابتداء الإنـزال.

هـذا هـو المشـار الأوّل من مشـارات النّظـر.

استشكـالات عـديــدة :

وأمّا المشار الثّاني : فهو معنى الجمع بين ما أفاده الله تعالى في سورة "القـدر" وما أفاده قوله تعالى في سورة الدّخان "إنّا أنزلناه في ليلة مباركة إنّا كنّا منذرين فيها يفرق كل أمـر حكيم"، فتردّدوا هل الليلـة الّتي أشير إليها في سورة الدّخان، ووصفت بكونها مباركة وبأنّهـا يفرق فيهـا كلّ أمـر حكيم، هي عين اللّيلـة الّتي أشير إليها بقـوله تعـالى "إنّا أنزلنـاه في ليلـة القـدر" ووصفت بتنزّل الملائكـة والرّوح إلى آخره، فاختـار جمهـور من المحقّقين أنّ اللّيلـة واحدة، وهو الّذي اختاره القاضي البيضاويّ تبعـا لصاحب "الـكشـاف" وهو الّذي جزم به الإمام القاضي أبو بكـر بن العربي في شرحـه على **"المـوطّأ"** الّذي سمّـاه" **القبس**" .

وبذلك تـكون هذه اللّيلة هي الّتي وصفت بهذه الأوصاف المختلفـة المجتمعـة، ممّا ورد في سورة القدر و ممّا ورد في سورة الدّخان، وتكـون هي اللّيلـة الّتي يفرق فيها كلّ أمـر حكيم، فإن فرق الأمر الحكيم علـى ما قرّره البيضاوي إنّما هو من "فـرق" بمعنى ميّز و أزال الاختلاط، ويكون الأمر الحكيم إمّا من الحكمـة، وإمّا من المحكم وهو ضدّ المتشابه، وإمّا من المقضي أي الّذي حكم به من استعمـال "حكـم" بمعنى قضى، وأيّا كان : فانّ المقصود بهذا الأمر الحكيم الّذي يفرق فيها . . . إنّمـا هو ما جاء به القـرآن العظيم من الهدى والبيـان، فذلك هو الأمر المقضي، أو هو الأمـر المحكم ضدّ المتشابه، أو هو الأمر الّذي بني على الحكمـة، لأنّ الّذي أنزله الله تعالى من الوحي على النّبيء صلى الله عليه وسلّـم إنّمـا هو الحكمـة، فعلى هذا درجوا على أنّ اللّيلـة هي اللّيلـة وأنّ المنـزّل هـو المنـزّل.

وهناك طريقـة أخرى جعلت اللّيلة غير اللّيلة، وجعلت الأمر الّذي يفرق فيها غير الأمر الّذي تتنزّل به الملائكـة والرّوح، ممّا ورد في سورة القدر، فأثبتوا أنّ هذه اللّيلـة الّتي ورد ذكرها في سورة "الـدّخـان" والّتي يفرق فيها كلّ أمر حكيم هي ليلـة النّصف من شعبان، وادّعوا أنّ تلك اللّيلـة تقدّر فيها الأمور تقـديرا سنويّا بحيث إنّ ما يقع تعلّق القدرة

والإرادة به ممّا سبق تحقّقه في علم الله تعالى إنّما يتعلّق تمتينه وتجديده تعلّقا خاصّا بما هو واقع بين ليلة نصف شعبان وليلة نصف شعبان، ممّا تنتظره تلك السنّة من الأحداث.

وقد استندوا في ذلك إلى أحاديث، هي أضعف درجة وأقلّ شأنا من الأحاديث الّتي استند إليها الأوّلون فيما يرجع إلى معنى المنزّل، وإلى ادّعاء أنّه ينزل من اللّوح المحفوظ إلى السّماء الدّنيا.

وعلى هذا ورد إشكال عظيم، وهو إشكال يتعلّق بهذا المعنى الّذي ادّعوه، ممّا يرجع إلى التصرّف في صفة من صفات الله تعالى بما لم يرد عليه دليل من الأدلّة التّوقيفيّة، نظرا لأنّهم زعموا هذا المعنى من التّقدير السنويّ، فإلى أيّ نوع يرجع هذا من نوعي التّعلّق الّتي هي مقرّرة في علم الكلام ؟ (بصفة القدرة وصفة الإرادة على معنى التّكوين) فإذا كان المراد بالتّقدير تقدير الصلوحيّة فإنّ تقدير الصلوحيّة تقدير أزليّ قديم، وإذا كان المراد به تقديرا تنجيزيّا حادثا، فإنّ التّقدير التّنجيزيّ الحادث يتعلّق بكلّ حدث عند بروزه إلى حيّز الواقع، فأيّ معنى لهذا التّقدير الّذي اعتبروه تقديرا سنويّا ؟ ونظرا إلى تظاهر أوجه الاستبعاد والاستشكال من طريق النّقل ومن طريق العقل، من الطّريق الحديثيّ ومن الطّريق الكلاميّ، فإنّ بعض المتأخّرين وهو الشّيخ أحمد بن عبد الرّحيم الدّهلوي — المشهور بشاه وليّ الله صاحب كتاب **"حجّة الله البالغة"** — قد مال في دفع هذه الاستشكالات وللجمع بين الطّرق المتعارضة، إلى ادّعاء أنّ ليلة القدر ليلتان : ليلة هي الّتي يفرق فيها كلّ أمر حكيم، وهي غير خاصة برمضان فيما ادعى، ولكنّها تكون دائرة في السنة، وكانت في رمضان على الخصوص في السنة الّتي أنزل فيها القرآن، وليلة أخرى هي ليلة يتضاعف فيها فضل القربات ويسمو ثواب الطاعات ويقوم المؤمنون فيها مجتمعين بالطّاعات، فتتعاكس أنوار طاعاتهم بعضها على بعض، وهذه هي المرادة من ليلة سورة القدر الّتي يتنزّل فيها الملائكة والرّوح.

تأكّد فضل ليلة القدر في رمضان :

وقد جزم القاضي أبو بكر بن العربي ببطلان هذه الطّريقة، وجزم بأن الإنزال واحد، وبأنّ المنزّل واحد، وبأنّ اللّيلة ينبغي لذلك أن تكون واحدة،

وقال : "إنّ هذا المعنى. وهو ما تقتضيه وحدة الإنزال ووحدة المنزّل من وحدة اللّيلة ، هو الّذي خفي على كثير من المفسّرين لأحاديث وضعت على النّبيء صلّى الله عليه وسلّم، لا أصل لها من الصحّة فلا تحفلوا بها.

وبذلك استقرّ جمهور المحقّقين على أنّ اللّيلة المشار إليها في سورتي القدر والدّخان إنّما هي ليلة واحدة، وأنّها ليلة القدر الّتي أنزل فيها القرآن، والّتي يفرق فيها كلّ أمر حكيم، وبذلك تجتمع فضائل ليلة القدر، ويتّجه ما مال إليه الجمهور، واقتضته صراحة الأحاديث من أنّها لا تكون إلا في رمضان في المظانّ التي تتحرّى فيها، على حسب ما ورد في الأحاديث وعلى حسب ما اختلفت عليه أقوال العلماء بحسب اختلافهم بين مسالك التّرجيح للأحاديث المتعارضة، وتكون هذه الميزة راجعة إلى المزية الّتي أثبتها الله تعالى لشهر رمضان إذ قال تعالى :

"شهر رمضان الّذي أنزل فيه القرآن هدى للنّاس وبيّنات من الهدى والفرقان"

ثم قال تعالى : "فمن شهد منكم الشّهر فليصمه" فكان تفضيل شهر رمضان بإنزال القرآن مقتضيا تفضيلا خاصا من شهر رمضان، لخصوص اللّيلة من ذلك الشّهر الّتي كانت محلا لنزول ما فضّل بنزوله الشّهر كلّه .

وهذا يرجع إلى معنى تفضيل الأيّام بالأعمال الّتي هي ظروف لها، كما ورد في الشّرع العزيز من تفضيل الأشهر الحرم، ومن تفضيل يوم عرفة، ومن تفضيل يوم الأضحى ومن تفضيل يوم الفطر، ومن تفضيل يوم الجمعة.

وهذا التّفضيل الشّرعيّ الّذي وردت به الأدلّة الشّرعيّة للأزمان أشهرا كانت أم أياما، أم ليالي، هو له مقتض ومقتضى.

أمّا المقتضي لهذا التّفضيل فإنّه ما يشتمل عليه ذلك الزّمان من حدوث أمر إلهي شرّفه الله تعالى وبارك فيه، فشرّف ظرفه وبارك في ظرفه بمباركته في الحدث الّذي وقع فيه.

وأمّا المقتضى الّذي يقتضيه هذا التّفضيل فهو الحثّ على العبادة، والحث على القربات، ورفع درجة العبادة ودرجة القربى في ذلك الزّمان عن مثل درجتها في زمان آخر.

ونظير هذا ما وردت به الأدلّة الشرعيّة أيضا من تفضيل الأماكن، كما ورد في تفضيل الحرمين الشريفين: مكّة والمدينة، وفي تفضيل المسجد الأقصى، وفي تفضيل المساجد، وتخصيص كلّ من هذه المفضّلات بأحكام يقتضيها التّفضيل على حسب الدّرجة الّتي وضع ذلك المفضّل فيها.

وهذا المعنى من مشروعيّة العبادة والطّاعات والقربات الّتي هي ذات معان أخرويّة لا دنيويّة لأجل تفضيل الأماكن أو تفضيل الأزمنة.. إنّما يرجع إلى قصد الشّرع من صلاح العباد، وذلك لما قرّره الإمام أبو إسحاق الشّاطبي، واحتفل بتقريره في كتاب "المقاصد" من **"موافقاته"** من أن الأحكام الشرعيّة إنّما قصدت بها مصالح العباد لا غير، وأنّ الأعمال الشّرعيّة ليست مقصودة لذاتها، وإنّما هي مقصودة للمعاني القائمة بها الّتي هي المصالح الّتي شرعت تلك العبادات لأجلها، ومعلوم أنّ المصلحة من مشروعيّة العبادة من حيث هي... هو ما تكرّر التّصريح به في القرآن العظيم في الغرض من الرّسالة وهو التّزكية النفسيّة، وما في العبادة من إعداد للمعاد ومن صلاح للمعاش.

وذلك لأنّنا إذا قرّرنا مصلحة العباد، على الوجه اللائق بالحكمة الإسلاميّة، فإنّ تلك المصلحة إنّما ينبغي أن تقرّر بالاعتبار المزدوج بين المصلحتين المعاشيّة والمعاديّة، وإذا كان الشّرع قد كلّفنا بأعمال لا تخلو من مشقّة، وهي أعمال العبادات والقربات، فإنّ التّكليف بهذا ليس مقصودا للإعنات ولا للنّكاية والإرهاق وإنّما تقوم المصالح المستجلبة والمفاسد المستدفعة على اعتبار معنى الجمع بين مصلحة الحياة الدّنيا ومصلحة الحياة الأخرى، أي من حيث تقام الحياة الدّنيا للحياة الأخرى كما عبّر عن ذلك أبو إسحاق الشّاطبي لأنّه إذا ثبت أنّ للإنسان معادا، فإنّه ليس من الرّشد أن يتغافل عن معاده ذلك، وليس من نصح النّاصح المشرّع الحكيم أن يحثّه على مصلحة معاشه وأن يهمل مصلحة معاده، وذلك لأنّ الدّنيا باعتبار فتنتها وباعتبار كونها ماثلة للإدراك الحسيّ مثولا ماديّا كثيرا ما تنهى عن ملاحظة أمر الآخرة، فيكون صلاح معاشه في أمور كثيرة محقّقا لفساد معاده، ويكون ذلك جارّا به إلى التّفريط في المعاد، بحيث إنّه يصلح حياته بفساد أخراه، ولذلك أعطته الشريعة نظاما يجعل أعماله في الدّنيا ذات أثر في الآخرة،

بمـا قرّرته من وصفي الحسن والقبح، بمعنى ترتّب الثّواب وترتّب العقـاب للأعمال الدّنيويّة بصورة يتحقّق بها ذلك في عالم الجزاء لا في الحيـاة الدّنيا.

العبـادات ترجـع إلى الصّلاح الإنسانـي :

وجعلت الشّريعة محل الفائدة من تلك التـكاليف إنّما يرجع إلى الصّلاح الإنسانيّ فيما يصلح به الفرد وفيما يصلح به المجتمع، فكان المعاد غاية و كان المعاش موضوعا، وبذلك جاء الفضل الإلهيّ يمنح بعض القربـات الّتي جعلت وسيلة لتحقيق سعـادة المعاد، نائلة من التّفضيل ومن الزّيـادة ومن التّوفير ما اقتضاه فضل الله تعالى، نظرا إلى أنّ النّاس مشغولون بدنياهم، محجوبون عن أخراهم، ولمّا كانت الأخرى محجبة عليهم، فإنّهم كثيرا ما يقعون في الإعراض عنها من حيث يقصدون، ومن حيث لا يقصدون، ولذلك لزم أن يكون فضل الله تعالى موصلا إيّاهم إلى السّعادة الأخرويّة مع مراعاة ما هو مركّب فيهم من النّزعـة إلى الحظوظ الدنيويّة، كمـا قال القاضي أبو بكـر بن العربي فيمـا أوتيت هذه اللّيلة ـــ وهي ليلـة القـدر ـــ من الفضائل: إنّ المسلمين فيها يكونون قد خفّفت عليهم أتعاب الدّنيا ووفّرت لهم فضـائـل الآخـرة.

وبناء على هذا أورد العلامة شهاب الدّين القرافي في الفصل التّاسـع والتّسعين من فروقه، فرقا بناه على تقرير تفضيل الأماكن وتفضيل الأزمنـة بمـا يشرع في تفضيلهـا من القربات، فقرّر أنّ الشّريعـة فضّلت أماكـن وفضّلت أزمنة، وأنّها جعلت العبادات من الصّلاة والصّيام، مقتضى لذلك التّفضيل، وأنّ نسبـة الصّلاة إلى البقاع، كنسبة الصّوم إلى الأزمنة، وبعد أن قرّر هذا أورد على عادته استشكالا بناه على تفضيل الأشهـر الحرم، فإنّهـا أزمان فضّلها الله تعالى ولم يشرع لها الصوم تفضيلا، مع أنّه لمّا فضّل الأماكـن كالمساجد شرع الصلاة لإعلان تفضيلهـا، وهذا الأمر الّذي ذهب إليه القرافي من الفرق، وبنى عليه ما أورد من الاستشكال، وهو في الغالب بالنّسبة إلى الأشهـر الحرم ممنوع، لأنّ كثيرا من الأشهر الحرم مشروع صومـه على معنى النّدب، وإذا سلّم أنّ بعض الأزمنـة لم يشرع فيه الصّوم، فإنّ ذلك إنّما يكون لموانع كما الشّأن بالنّسبة لتحيّة المسجد، أو لركعتي الّطواف في الأوقات الّتي هي أوقات حرمة للنّافلـة أو كـراهة لهـا.

فعلى ذلك يجرى القياس فيما لم يشرع صيامه من الأشهر الحرم، أو ما منع صيامه من مثل يومي العيدين، أو مثل يوم الجمعة عند كثير من الفقهاء، وإن كان قول مالك في "**الموطّأ**" على عدم كراهة صوم يوم الجمعة وقال إنّه حسن.

وقد دلّ القرآن العظيم من جهة أخرى على أنّ الصّوم مشروع لتعظيم الأزمنة فيما تقدّم من قوله تعالى "فمن شهد منكم الشّهر فليصمه".

وبهذا المعنى الّذي يندفع به الاستشكال الّذي قرّره القرافي في الفرق التّاسع والتّسعين، ينبغي الاستدراك على القرافي أيضا فيما تضمّنه فرقه الآخر وهو الفرق الثّالث عشر بعد المائة الرّاجع إلى تفضيل المعلومات حيث حصر أسباب التّفضيل الشّرعيّة في قواعد انتهى بها إلى عشرين، وجعل بعض مقتضيات التّفضيل راجعة إلى الذات أو إلى الصّفة. أو إلى الدّلالة أو إلى التّعلّق أو إلى الجوار، أو إلى النّسب أو السّبب أو إلى الثّمرة أو إلى الحلول.

وأراد من هذا الفرق الانتصار لما قرّره القاضي عياض وحكى الإجماع عليه، من تفضيل محلّ قبر النّبيء صلّى الله عليه وسلّم على كلّ موضع في الدّنيا على الإطلاق، تفضيلا يستثني محلّ القبر الشريف من الخلاف في التّفاضل بين مكّة والمدينة، فإنّ الّذين توقّفوا فيما حكاه القاضي عياض بنوا توقّفهم على جعل التّفضيل الشّرعيّ جمليّا، أي بكثرة الثّواب، وبين القرافيّ أنّ التّفضيل لا يكون بكثرة الثّواب، وإنّما يكون راجعا إلى القواعد العشرين الّتي ذكرها، ولكنّه أخلّ في ذكره القواعد العشرين بالتّفضيل الّذي يكون راجعا إلى الاستقرار في الأزمنة، والّذي منه تفضيل ليلة القدر، زيادة على ما فيها من داعٍ آخر للتّفضيل يرجع إلى قاعدة من القواعد الّتي ذكرها القرافي وهي التّفضيل بسبب المتعلّق.

ما يتعلّق برؤية الرّسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ :

وظاهر الحديث في تفضيل ليلة القدر من أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم أري كأنه تقاصر الخ أنّ ليلة القدر لم يكن فضلها مشروعا قبل ما أري النّبيء صلّى الله عليه وسلّم ما أريه، وأنّ هذه الإراءة إنّما كانت عبارة عن اطّلاع على الغيب بطريق الوحي، فالبناء للنّائب إنّما هو لأنّ الفاعل

معروف، وهو الله تعالى، وكثيرا ما وقع التّعبير على المرائي النبويّة بطريق الوحي، بهذا الطّريق من البناء للنّائب.

والمرئيّ إنّما هو أعمار النّاس قبله، وأعمار النّاس قبله لا يخفى أنّها صيغة تستغرق جميع العصور السّابقة لعصر البعثة النبويّة الشّريفة، وهذه الإراءة لمّا كانت إراءة غير عاديّة، وكانت متعلّقة بالأعمار الّتي هي شيء لا يدرك بالأبصار، فإنّها يجوز أن تكون راجعة إلى الأعمار بالمعنى الفرديّ، ويجوز أن تكون راجعة إليها بالمعنى الجماعيّ، أي أعمار الأمم، وقد استعمل القرآن العظيم لفظ العمر في الدّلالة على المعنيين، فكلّ من المحملين جائز، وكلّ من المحملين توجد عليه أدلّة، ونظرا إلى صعوبة ضبط هذا المعنى من الرّؤية ومن المشاهدة، وصعوبة تحقيق تعلّقه بالأعمار الّتي هي أمر مجرّد غير محسوس، جاء الرّاوي في تعبيره بما اقتضاه الحرص على التحرّي في مثل هذه الأمور الّتي لا يمكن أن تؤدّيها العبارة تأدية دقيقة، بقوله "أو ما شاء الله من ذلك" لأنّ هذه الرّؤية هي أمر لا يكيّف، فيجوز أنّه صلّى الله عليه وسلّم رأى الأعمار، ويجوز أنّه رأى آثارها من الأعمال، كما قيل في وزن الأعمال.

وهذا يرجع إلى معنى من معاني شمائله الكريمة صلّى الله عليه وسلّم في حرصه على أمّته وشفقته عليهم، حيث إنّه لمّا رأى هذا تقاصر أعمار أمّته ألا يبلغوا من العمل مثل الّذي بلغه السّابقون. فأراد أن يبلغ بهم إلى ما فوق ذلك، وعلى ذلك يكون إعطاء الله تعالى إيّاه ليلة القدر، مبنيّا على اطّلاع إلهيّ انكشف به للعلم القديم، ما في نفس النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بدون أن يعبّر عنه، على نحو ما ورد في قوله تعالى : "قد نرى تقلّب وجهك في السّماء فلنولينّك قبلة ترضاها" ويجوز أن يكون النّبيء صلّى الله عليه وسلّم دعا بذلك دعاء صريحا فأجابه الله إلى ذلك بإعطائه ليلة القدر خيرا من ألف شهر.

على أنّ صريح الآية يقتضي تفضيل ليلة القدر على الأيّام الطّويلة وعلى الأشهر الكثيرة بقوله تعالى : "ليلة القدر خير من ألف شهر" وقد اتّجهت أنظار المفسّرين إلى التّساؤل عن وجه تخصيص الألف، لماذا كان المقدار الزّمني الّذي فضّلت عليه ليلة القدر مقدارا محصورا في ألف شهر ؟ فتردّدوا في أنّ هذا المقدار المحصور مراد الحصر والتّعيين أو ليس المراد،

فلمّا ذهبوا إلى أنّ العدد مراد جاءت الأخبار الواهية من الإسرائليات والأحاديث الرّاجعة إلى العصبيّات الّتي منها الأحاديث الرّاجعة إلى تنقيص بني أميّـة.

استعمـال الأعـداد هل هو مجـازيّ ؟ :

وهذه الأحاديث لا تبلغ درجة الصّحيح ولكنّ أمثلها هو حديث التّرمذي: "أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم رأى في منامه بني أميّة ينزون على منبره نـزو القـردة فشقّ ذلك عليه فنزل عليه "ليلـة القدر خير من ألف شهـر". قـال الرّاوي فعـددنـا حـكم بني أميّة فـإذا هي ألـف شهـر لا تزيد ولا تنقص.

وهذا المعنى هو غير مسلّم أوّلا في الواقع لأنّ مدّة حكم بني أميّة أكثر من ألف شهر، وثانيا فإنّه من الأحاديث الّتي وردت من طريق الدّعايات والعصبيّات السّياسيّة، وهي في الغالب أحاديث غير موثوق بهـا.

وقد جزم الإمام الحافظ أبو بكر بن العربي بردّ هذا الحديث، وبيّن أنّه حديث لا يصحّ، وزاد فبيّن أنّ الإشارة إلى عدم صحّة هذا الحديث، إنّما هي مأخوذة من حديثنا، وهو بلاغ مالك ان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "أري أعمـار النّاس قبله"، وجعل تخريج مالك رحمه الله تعالى لهذا الحديث عقب الأحاديث المقتضية تفضيل ليلـة القدر . . . إنّما كان أوّلا لبيان السّبب في إعطاء ليلـة القدر، وثانيـا للتّنصيص على بطلان الحديث الآخر لأنّ هذا البلاغ يعارض الحديث الّذي خرجه التّرمذيّ ولم يصحّحـه ولم يحسّنه ممّا يتعلّق بشأن بنـي أميّـة.

فلذلك مال أكثر المحقّقين، وفي مقدّمتهم ناصر الدّين البيضاوي، إلى أن الألف المـذكورة هنا لا خصوصيّة لها، وأنّه ليس المراد منها عددا معيّنا حتّى يبحث عن الوجه الّذي اقتضى تخصيص هذا العدد، وإنّما هي كمـا قـال البيضاوي مجرّد تمثيـل للكثرة لا يقصر على عدد معيّـن.

وهنا يعود إلينا شهاب الدّين القرافي بإشكال، هو إشكاله الّذي تضمّنه الفرق الثّامن والعشرون بعد المائة من فروقه، الّذي يتعلّق بألفاظ العدد، فبعد أن بيّن أنّ ألفاظ العدد نصوص في معانيها لا تقبل المجاز أورد ما صرّح به المفسّرون من استعمالات كثيرة وردت فيها أسماء الأعداد مجازا،

كما في قوله تعالى : "ذرعها سبعون ذراعا" وكما في قوله تعالى "إن تستغفر لهم سبعين مرّة" وكما في "فارجع البصر كرّتين" إلى آخره.

وبقي هذا الاستشكال الّذي أورده القرافي قائما .

فالقاعدة تقتضي أنّ أسماء الأعداد نصوص، والاستعمال الّذي صرّحوا به يقتضي أنّ أسماء الأعداد استعملت لغير المعاني الموضوعة لها".

وقد كان لهذا الاستشكال الّذي تركه شهاب الدّين القرافي قائما بعده . . رجع بين علماء جامع الزّيتونة في القرن الماضي، في مراجعة شهيرة جرت بين الأستاذين العظيمين قاضي الجماعة الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور الأكبر، وشيخ الإسلام سيّدي محمد ابن الخوجة الأوّل، فراجع الشّيخ ابن عاشور أستاذه الشيخ ابن الخوجة في توجيه استشكال القرافي ومحاولة الجواب عنه بالفرق بين معنى الاستعمال المجازيّ ومعنى الاستعمال التّمثيليّ.

وأجاب شيخ الإسلام ابن الخوجة بأنّ المأخوذ من كلام الكمال ابن الهمام في **"فتح القدير"** أنّ المراد من قولهم إنّ أسماء الأعداد لا تستعمل في غير ما وضعت له، أنّها لا تستعمل في الدّلالة على أعداد أخرى يعني لا تستعمل السّبعين للدّلالة على واحد وسبعين، وأمّا استعمالها على مجاز في معنى آخر غير عدديّ فهذا لا مانع منه، وقد تمسّك الشيخ ابن عاشور في مراجعته بأن الخروج عن المعنى الموضوع له هو الّذي ينافي النصيّة، وأنّ استشكال القرافي يبقى قائما ما دمنا قائلين بالاستعمال المجازيّ، إلا إذا قلنا بأنّ الاستعمال إنّما هو تمثيليّ، كما صرّح بذلك صاحب **"الكشاف"** وكما صرّح به البيضاويّ.

وذلك لأنّ التّمثيل يكون لفظ العدد فيه مستعملا في معناه الحقيقيّ، ويكون ذلك المعنى الحقيقيّ ممثّلا به للمعنى المطلق الّذي يتجاوز ذلك العدد، فكأنّه معنى من معاني التّشبيه ، كأنّه قيل كثرة تشبه مقدار السّبعين أو كثرة تشبه مقدار المائة أو كثرة تشبه مقدار الألف.

مدلول الألف :

وعلى ذلك استقرّ المحقّقون من المفسّرين على أنّ الألف ليس لها مفهوم هنا، وأنّها مستعملة تمثيلا في الكثرة، وأنّ المراد منها أنّ ليلة القدر

تفضل الأشهر الكثيرة العديدة البالغة من الكثرة مبلغا فائقا، وهذا يقتضي تفضيلا آخر لليلة القدر وهو تفضيلها بالموازنة، بعد تفضيلها بالاعتبار الذّاتيّ الّذي نوّه به أوّلا في قوله تعالى : "وما أدراك ما ليلة القدر" وهو صريح في أفضليّة ليلة القدر أفضليّة مطلقة.

ولأجل ذلك اتّجه عند الجمهور القول بأنّ ليلة القدر أفضل ليلة في السّنة. وأورد الإمام الحافظ جلال الدين السّيوطي في رسالته الّتي وضعها في فضل يوم الجمعة استشكالا مبنيّا على الأحاديث الّتي وردت في فضل يوم الجمعة مثل حديث أبي لبابة الّذي أخرجه أبو داود وابن ماجه من أنّ يوم الجمعة سيّد الأيّام، ومثل حديث أبي هريرة في قصّته الشّهيرة مع كعب الأحبار من أنّ يوم الجمعة خير يوم طلعت عليه الشّمس، وهو مرويّ في **صحيح مسلم** وفي **"الموطّأ"** فأثبت أنّ لبعض فقهاء الشّافعيّة قولا بأنّ يوم الجمعة أفضل من ليلة القدر، وأنّ لهم في ذلك تأويلا يرجع إلى قوله تعالى "ليلة القدر خير من ألف شهر" حاصله أنّ التّفضيل إنّما كان على ألف شهر، ليس منها يوم الجمعة، كما أنّ التّأويل وقع مضطرّا إليه في أن يكون مستثنى منها ليلة القدر لامتناع تفضيل الشّيء على نفسه، فحيث دخلها التّأويل أولت باستثناء يوم الجمعة، كما أولت باستثناء ليلة القدر.

خصوصيّة الرّسول وأمّته :

وبهذا تقرّرت خصوصيّة لهذه الأمّة ترجع إلى معنى البشارة، وتندرج في خصائص النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وفضائله، فإنّه لا يخفي أنّ كلّ ما أوتيت هذه الأمّة من الخصائص والفضائل، إنّما هو مستمدّ من خصوصيّة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم.

«لمّا دعا الله داعين لطاعته   بأكرم الرّسل كنّا أكرم الأمم»

ويكون هذا التّفضيل الّذي خصّت به هذه الأمّة تنبيها لها إلى ما ينبغي أن تكون عليه من الهمّة في السموّ بنفسها إلى مراقي السّيادة والفضل، حتّى لا تكون بإخلالها بذلك مخلّة بما يجب للنّبيء صلّى الله عليه وسلّم من فضيلة، أو مخلّة بما يجب من الشّعور بنعمة الله تعالى عليها، وشكر تلك النّعمة بممارستها.

وهذا يرجع إلى مثل ما ورد به تفضيل يوم الجمعة في حديث أبي هريرة في البخاري : أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم قال :

"نحن الآخرون السّابقون يوم القيامة بيد أنّهم أوتوا الكتاب من قبلنا ثمّ كان هذا يومهم الّذي اختلفوا فيه فهدانا الله إليه، فالنّاس لنا فيه تبع اليهود غدا والنّصارى بعد غد".

وهذا هو الّذي ترجع إليه المعاني الّتي ثبتت بها فضائل الأعمال اليسيرة المستنزرة، ممّا كان فضلا عظيما وإحسانا غزيرا، بفضل مقام النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وعظيم شفاعته.

فكما ورد في حديث المعراج أنّ الصّلوات خمس وهي خمسون وأنّ الحسنة بعشر أمثالها ، وكما ورد في أنّ صلاة السّفر لا تنقص فضلا عن صلاة الحضر، وكما تقدّم نقله عن الإمام القاضي أبي بكر بن العربي : في أنّ قلّة المشقّة لم تستوجب لهذه الأمّة قلّة الأجر فخفّف عنهم تعب الدّنيا وأدركوا عظيم الثّواب في الآخرة.

وكما ورد في حديث الإجارة المشهور وهو حديث مالك عن عبد الله ابن دينار عن عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — .

"أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم قال إنما مثلكم واليهود والنصارى كمثل رجل استعمل عمّالا فقال من يعمل لي إلى نصف النّهار على قيراط قيراط فعملت اليهود ثم عملت النصارى على قيراط قيراط، ثم أنتم الّذين تعملون من صلاة العصر إلى مغارب الشّمس على قراطين قيراطين فغضبت اليهود والنّصارى وقالوا نحن أكثر عملا وأقلّ عطاء فقال هل ظلمتكم من حقّكم شيئا قالوا لا، قال فذلك فضلي أوتيه من أشاء".

وإلى هذا المعنى من أنّ الفضل الّذي أعطاه الله تعالى للعبادات والقربات.. إنّما هو أمر جعليّ ليس راجعا إلى ما تشتمل عليه تلك العبادات من المشاق أو من الكثرة والوفرة. أشار الإمام مالك في الحديث الّذي أعقب به حديث درسنا وهو بلاغ سعيد بن المسيّب : أنّ من شهد العشاء ليلة القدر فقد شهد حظّه منها.

فكان هذا مفيدا أنّ المقدار الواجب من العبادات الّذي هو صلاة العشاء بدون زيادة عليه، يرجى معه أن يكون الّذي قام به حائزا لفضل القيام ليلة

القدر، لما ثبت في حديث الصّحيحين "من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدّم من ذنبه" فبقيامه لصلاة العشاء – وهي فريضة – تتنزّل عليه الملائكة والرّوح ويشمله السّلام الّذي جعله الله تعالى مبثوثا في هذه اللّيلة شاملا لها إلى مطلع الفجر.

فأمّا العبرة في ذلك بالقصد إلى تحرّي تلك اللّيلة وذلك معنى الإيمان والاحتساب وبالتّطلّع إلى ما يمنح الله تعالى فيها من الفضل، وبذلك يكون مهيّئا لأن يشمله الفضل باعتبار تحريّه إيّاها، واحتسابه وتطلّعه إلى أن يكون مشمولا بالفضل الّذي جعله الله تعالى غامرا للنّاس فيها.

وبمثل هذه النّكتة الّتي ختم لأجلها الإمام مالك ما جاء في ليلة القدر ببلاغ سعيد بن المسيّب، كان عمل الإمام البخاري في ختم **جامعه الصحيح** بالحديث الّذي يقتضي أنّ أخفّ الأعمال يقتضي أثقل الأجر في الميزان، وهو حديث "كلمتان حبيبتان إلى الرّحمان خفيفتان على اللّسان ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم" .

دعـــــاء :

اللّهمّ إنّا نتوجّه إليك ونسألك بمحمّد نبيئك نبيء الرّحمة، أن تعرّفنا خير ما رفعنا من ذكره، وما تعلّقنا بسنّته وما أوردنا من حديثه معرفة تفيض على مجلسنا هذا السّلام والأمن والبركة، وتحقّق لنا الفضل الّذي يجعل عملنا مرفوعا، ودعاءنا مسموعا، وأن يجعل لضجيع هذا الضريح المطهّر الّذي أتيت فيه هذه القربات وأقيمت فيه الأذكار والصّلوات، وشرحت فيه الآيات البيّنات، والآثار السنيّة البالغة من الفضيلة أقصى الغايات، أن تجعله له رحمة وتزكية وتطهيرا، ورفع درجات في الصّالحين، وأن تمدّنا جميعا بالعون والتوفيق، وأن تجعل أمر المسلمين إلى صلاح، وأن تعين القائمين على أمرهم على تحقيق مراد الله تعالى منهم بأن تمدّ جميع المسؤولين عن مصالح المسلمين بالعون والمدد، وتحفّهم باللّطف والرّشد، وأن تجعل ما بين الملك العظيم الجليل سيّدنا الحسن الثّاني وبين أخيه وصديقه الرّئيس الجليل الحبيب بورقيبة من مودّة وتعاون وتناصر، أمرا راجعا إلى العمل في سبيلك، فائزا بما يقتضي رضاك، وأن تختم لنا بالخير وتعرفنا السعادة في الدّنيا والآخرة.

والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمد خاتم المرسلين وإمام النّبيين وعلى آله وصحبه أجمعين سبحان ربّك رب العزّة عمّا يصفون وسلام على على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين.

القرآن العظيم

من خلال شرح الآية الكريمة

قل إن صلاتي ونسكي ومحياي... الآية

أعوذ بالله من الشّيطان الرّجيم بسم الله الرّحمان الرّحيم وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم. كبرت كلمة تخرج من أفواههم أولئك الّذين يتطاولون على دراسة القرآن العظيم من غير المؤمنين به ويخبرون أنّهم في دراستهم تلك يهتدون إلى الحقّ أو يهدون إليه، حين يسندون القرآن العظيم إلى النّبيء سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وحين يضعون اسمه الشّريف في التّراجم الّتي يصدرونها من القرآن العظيم بالموضع الّذي يوضع فيه اسم المؤلف من الكتب المنشورة، وعظمت فريتهم هذه الّتي يفترونها، ليست عظيمة في الافتراء والبهتان لأنّهم يفترونها على الإسلام والقرآن . . . بل لأنّها وراء ذلك فرية حتّى على الحقّ والعقل، وأنّهم في صنيعهم هذا لا يتظاهرون بما يضلّلون به من ادّعاء

هذا احد الدروس الرمضانية التى القاها رحمه الله بضريح مولاى الملك محمد الخامس فى 9 رمضان 1387/10 ديسمبر 1967/أمام جلالة الحسن الثانى .

وقد استن جلالته فى شهر رمضان المعظم سنة أجداده الميامين بالاجتماع فى عدد من لياليه ، للاستماع الى محاضرات ودروس دينية تلقى من لدن علماء أجلة من المغرب والبلاد العربية الشقيقة ، يشترك فى الاستماع اليها الشعب المغربى بواسطة نقلها المباشر عن طريق الاذاعة والتلفزة المغربية .

وكان الفقيد العلامة فى مقدمة العلماء الذين يشاركون فيها سنويا بدعوة من جلالة الملك نفسه ، الذى أحبه وقدره حق قدره ، وفجع فيه عند وفاته .

وقد نحا علامتنا فى تفسير هذه الآية غير النحو المعهود ، فانه تطرق فى افاضة ومنطق وحجة وعلم وبيان الى موضوعات عديدة تتصل بالقرآن العظيم .

المنهجيّة والموضوعيّة لدراسة القرآن العظيم، وما أبعد هذا الصّنيع المنكر عن المنهجيّة والموضوعيّة، فإنّ إسناد القرآن العظيم إلى النّبيء محمّد صلّى الله عليه وسلّم باعتبار أنّ القرآن يرجع إليه رجوع الآثار إلى منشئيها والكلام إلى محرّريه، إنّما هو إخلال عظيم بما يريدون أن ينتسبوا إليه ويتظاهروا به من المنهجيّة ومن الموضوعيّة، فهو من جهة إخلال بالمنهجيّة ومن أخرى خروج عن الموضوعيّة لأنّ المنهجيّة تقتضي أن يصوّر القرآن العظيم للنّاس على ما هو عليه في ذاته وواقعه بدون فتح مجال لإدخال الادّعاءات الاعتقاديّة الّتي هي راجعة إلى معاني الكفر بالإسلام والجحود للقرآن العظيم.

والموضوعيّة تقتضي ألا يدخل في دراسة الموضوع أيّ عنصر من العناصر الّتي هي آتية من خارج الموضوع، وإنّما تقتضي أن يقتصر على الموضوع في ذاته، حتّى تكون دراسته دراسة مقتصرة عليه، متجافية عمّا يمكن أن يثور حول ذلك الموضوع من الدّعاوي والمجادلات.

معركة قديمة :

فنسبة القرآن العظيم إلى النّبيء صلّى الله عليه وسلّم هي — كما لا يخفى — ما كان مدار المعركة بين الإسلام وبين جاحديه ومناوئي دعوته ومعانديها، وقد كان هذا الأمر مدار المعركة بين الدّعوة الّتي جاء بها النّبيء صلّى الله عليه وسلّم في حياته وبين الّذين انتصبوا لمقاومتها من المشكّكين والمكذّبين والمعاندين. لأنّ الأمر بني على أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم أتى النّاس بكلام يخبرهم بأنّه تلقّاه عن ربّه تعالى عن طريق الوحي وأنّه أمر بتبليغه إليهم، وأنّه بلّغ ذلك إليهم وأقام الحجّة على صحّة ما يدّعي من أنّه ليس من عنده، وأنّ الله تعالى هو الّذي أوحى به إليه.

وبيّن القرآن العظيم بلسان صدق أنّ هذا الكلام ما كان له أن يكون من عند محمّد صلّى الله عليه وسلّم بعد أن أقام الآيات البيّنات على أنّ بشرا لا يستطيع أن يأتي بمثل ذلك الكلام، وأنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم بما عرف النّاس قبل نبوئته من صدقه وأمانته أبعد النّاس من أن يفتري على الله كذبا، وأنّه بما عرف النّاس من أمّيته صلّى الله عليه وسلّم وعدم مخالطته لأهل الكتاب يكون أبعد النّاس عن أن يمكن أن يصدر عنه هذا الكلام

بمـا اشتمـل عليه وبما تعلّق به من الاشارات إلى العقائد وإلى الأصول النظرية العليا الّتي بنيت على ما جاء في الكتب السابقة وسمت عليها فوق ذلك درجات، فكان موقف المعاندين للدعوة المحمدية مبنيا على الافتراء بالاتهام والتكذيب، فكـانوا يحاولون جهدهم أن يسندوا هذا الأمر إلى محمد صلّى الله عليه وسلّم لأنّ في إسناد هذا الأمر إليه نقضا لدعوى رسالتـه وتنزيلا لمقامه العظيم – جلّ مقامه العظيم عن ذلك – لأنّهم عوض أن يسندوا إليه أمـر الرّسالـة ويقرّوا له بتلقّي الوحي فإنّهم يدّعون في ذلك أنّه غير صادق فيما يبلّغ عن الله تعالى، وأنّ هذا الـّذي أتى به من عنده، وما كان له أن يأتي به من عنده وأنّه ليس إلا أساطير الأوّلين اكتتبها، إلى غير ذلك ممّا كانوا يتآمرون به ضدّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم في حياته شرّ التآمـر، هؤلاء الـّذين يدّعون اليوم إسناد القـرآن إلى النّبيء صلّى الله عليه وسلّم إنّمـا يثيرون هذا الاتّهام الـّذي تعلّق به المشركون حتّى قامت عليهم حجّة القـرآن العظيم بأنّه ما كان له أن يأتي بمثلـه لو لم يكن ذلك وحيـا موحى إليـه من الله تعـالـى.

جـدال مـوضـوعـيّ :

وإذا كان هؤلاء الـّذين يحيون هذا الاتّهام اليوم ليسوا مؤمنين بالرّسالـة المحمّديّة وليسوا من المقرّين بأنّ القرآن وحي من الله تعالى، فإنّنـا لا نطلب منهم أن يكونوا مؤمنين بذلك ولا نكرههم على الإيمـان بما كفروا به، وإنّما نجادلهم مجادلة علميّة نظريّة، نحاول أن نردّهم فيها إلى ما يتعلّقون به من المنهجيّة والموضوعيّة فنطلب منهم أن يجعلوا القرآن العظيم موضوع دراستهم وأن يتقدّموا إلى معرفة القرآن العظيم على ما هو عليه في ذاتـه، وكما قدّم القرآن العظيم للنّاس من لدن الـّذي أتى به صلّى الله عليه وسلّم على معنى أنّه ناقل له ومبلغ لا على معنى أنّه منشيء له ومبتكـر.

وإذا كان المطلوب من هؤلاء أن يرجعوا إلى معرفة القرآن العظيم وأن يصوّروا القرآن العظيم على ما هو عليه في ذاته، وأن يبرزوا ماهيته وحقيقته الذّاتية على نحو ما برز به هذا الكتاب الكريم للنّاس، فإنّ أوّل ما يطالبون به في ذلك أن يحقّقوا ضبط ماهية القرآن العظيم أي أن يعرفوه ويعرّفوه النّاس تعريفا دقيقا على ما ينبغي لكلّ من انتصب أن يدرس موضوعا مـن المـواضيع النظـريّـة.

لمـاذا اختلفـت التّعـريفـات ؟

ومعلوم أنّ القرآن العظيم الّذي هو عندنا معاشر المسلمين غنيّ عن التّعريف لأنّه قد استقرّ من إيماننا بالمنزلة الأولى من عموم النّواحي الّتي استقرّ منها القرآن بالمقام الأوّل في نفوس المؤمنين من أتباع محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

ولذلك كان تعريف القرآن العظيم غير آخذ حظّه في الدّراسات الّتي تعلّقت بالقرآن العظيم من طرف المؤمنين به من المسلمين لأنّهم يجدون أنفسهم في غنى عن ذلك بما هو معروف.

فإذا قيل إنّ تعريف العلم وإنّ تعريف الحدّ الّذي هو التّعريف أمور لا حاجة إليها، لأنّ المعرفة الحاصلة بها عند جميع النّاس تغني عن محاولة تعريفها، فمن باب أولى أن يقال في القرآن العظيم إنّه بهذه المنزلة وأكثر، لأنّ مقام معرفته والإيمان به واليقين بصدقه، وتمييزه عن كلّ ما يشتبه به، أو يتّصل به قد أصبح أمرا من المعلوم الضّروريّ عند المسلمين أنّه أساس الإيمان.

ولذلك فإنّنا نجد أنّ علماءنا اختلفت طرائقهم في تعريف القرآن العظيم، وليس ذلك في حقيقة الأمر من الاختلاف في تعريف القرآن، لأنّهم ما كانوا في ذلك يحاولون تعريف القرآن العظيم في ذاته، وإنّما كانت التّعاريف الّتي اتّجهت إلى تمييز القرآن العظيم تعاريف مختلفة باختلاف العلوم، ومتّجهة إلى النّواحي المختلفة باختلاف ما يقصد إليه كلّ علم من العلوم من التعلّق بالقرآن العظيم من جهة من جهاته وناحية من نواحيه، ولذلك فإنّنا نجد تعريف القرآن عند الفقهاء والأصوليين غير تعريفه عند المتكلّمين، ونجد تعريفه عند البلغاء غير تعريفه عند الفقهاء وعند المتكلّمين. وذلك لأنّ كلّ طائفة من هؤلاء العلماء لم تكن تقصد إلى تعريف القرآن العظيم وإنّما كانت قاصدة إلى تعريف النّاحية الّتي يتعلّق منها القرآن بموضوعها فحسب، ولذلك نظر الفقهاء الأصوليون — الّذين موضوع نظرهم الأحكام الفرعيّة — إلى ما يتعلّق من الأحكام الفرعيّة بالقرآن العظيم باعتبار كونه متعبّدا به فأدرجوا ذلك في تعريفه. ونظر إليه علماء الكلام الّذين موضوع علمهم إقامة الأدلّة اليقينيّة على العقائد الدينيّة . . نظروا

إليه باعتبار كونه متعلّقا بصفة من صفات الله تعالى فعرّفوا الصّفة الأزليّة لله تعالى الّتي هي صفة الكلام الّتي عبّر عنها بالقرآن تعريفا يرجع إلى صفة أزليّة من صفات الله تعالى. وبناء على ذلك بنوا مسألة أنّ القرآن ليس بمخلوق، باعتبار أنّه صفة من صفات الله تعالى ولا يليق قيام الحادث بالقديم.

وعلماء البلاغة لمّا كانوا يدرسون القرآن للكشف عن أوجه إعجازه فإنّهم أيضا نظروا إليه من هذه النّاحية، فاعتبروه الكلام البالغ من مطابقة مقتضى الحال حدّ الإعجاز وبنوا على ذلك المقاييس الّتي وزنوا بها القرآن العظيم بالآثار البلاغيّة في اللّغة العربيّة، حتّى بيّنوا أنّ المبلغ من الإحاطة بمطابقة مقتضى الحال الّذي توفّر في القرآن العظيم يستحيل أن يتوفّر في غيره من الكلام لأنّه لا يمكن أن يتحقّق إلا إذا استند إلى علم محيطه بجميع مقتضيات الأحوال وإلى إرادة طائلة يستطاع بها المطابقة لكلّ مقتضى من تلك المقتضيات بصورة لا يمكن أن تأتي لأيّ بشر ولا للقدرات البشريّة.

وعلى ذلك تشتّتت الطرائق قددا في تعريف القرآن العظيم، والّذي يتعلّق بتلك الطّرائق يعتبرها أوجها مختلفة أو محاولات متعدّدة لتعريف القرآن. وما هي في حقيقة الأمر إلا محاولات راجحة ومصيبة بما ترجع إليه من تعريف نواح معيّنة من القرآن العظيم، لأنّهم لم يحاولوا أن يعرفوا القرآن من حيث هو، لأنّهم كانوا مستغنين عن ذلك بما هو معلوم من الدّين بالضّرورة.

تعريف موضوعي :

أمّا إذا وضعنا القرآن العظيم بموضع الدّراسة والجدل العلميّ فيما بيننا معشر المسلمين وبين غيرنا من الّذين لا يؤمنون إيمانا بالقرآن العظيم فإنّنا لا محالة نكون مضطرّين إلى أن نسلك ما استغنى أسلافنا من العلماء المتقدّمين عن سلوكه من المناهج في تعريف القرآن وأن نعود إلى تعريف القرآن العظيم تعريفا موضوعيّا.

فإذا كانت التّعريفات الّتي اختلفت بينها طرائق العلماء الّتي أشرنا إليها . . . تعاريف نسبيّة لا ذاتية يصدق عليها في مصطلحنا المنطقيّ أنّها من التّعريف بالرّسم الّذي هو تعريف ناقص . . فإنّنا نريد أن نعرّف القرآن تعريفا ذاتيّا حقيقيّا يكون في مصطلحنا المنطقيّ من باب التّعريف الكامل التّام الّذي هو التّعريف بالحدّ لا التّعريف بالرّسم، وهو التّعريف

الّذي يميّز الماهيّة على ما هي عليه ببيان ما يتصل بها في كلّ فصل من تلك الفصول حتّى لا نقف إلا على الماهية الّتي يراد إبرازها منفصلة عن غيرها، متميّزة عمّا عداها.

نظرة إلى ذاتية القرآن :

وبذلك فإنّه يمكن أن يقال في القرآن العظيم بالنّظر إلى ذاته، أي بالنّظر إلى ما يقتضيه نّص القرآن العظيم وبدون إدخال لأيّ عنصر خارجيّ عن الموضوع من العناصر الاعتقادية، سواء من عناصر المؤمنين أو من عناصر الجاحدين، فإنّنا نستطيع أن ننظر إلى ذات القرآن وأن ندرسه وأن نستخلص ما يصف به هذا الكتاب نفسه، وما يجعل لنفسه من مقام في مقارنته بغيره من ضروب الكلام وأصنافه فنجد أنّ القرآن العظيم يمكن أن يعطينا من ذاته تعريفا جديا حقيقيا يمكن أن يعبر عنه بمصطلح اليوم بأنه تعريف موضوعي، لأنّه ناشيء من نّص القرآن على ما هو عليه، أي على نحو ما يصف القرآن نفسه، حين نقول : إنّ القرآن هو كلام الله تعالى الّذي نزل على محمّد صلّى الله عليه وسلّم مرادا به الإعجاز، وإذا أخذنا تعريف القرآن على هذا الوجه، ورمينا به إلى إقامة التّعريف الحديّ أو إلى بيان حقيقة الموضوعيّة للقرآن العظيم فإنّنا نجد أنّ هذا التّعريف يصوّر الأركان الثّلاثة الّتي يقوم عليها القرآن العظيم بحسب ما هو في ذاته وواقعه.

أركان ثلاثة وحقائق خمس :

فالرّكن الأوّل من هذه الأركان : هو أنّه كلام الله وذلك هو الّذي اعتبرناه كما يقول المناطقة جنسا في التّعريف لأنّه يعمّ المعرف المقصود بالدّراسة ويعمّ غيره من كلّ ما يتّصل به من قريب في هذه الماهية وهي ماهية كلام الله.

والرّكن الثّاني : هو ما يشير إليه الفصل الأوّل من الفصلين الملتحقين بهذا الجنس العام وهو وصف الوحي.

والرّكن الثّالث : هو ما يشير إليه الفصل الثّاني من الفصلين اللاحقين بجنس التّعريف وهو أنّه مقصود به الإعجاز فإذا نظرنا إلى الجنس وهو كلام الله تعالى ثم اعتبرنا الفصلين الفارقين اللّذين يحترز بهما عمّا

يمكن أن يتّصل بجنس القرآن العظيم وليس منه في ماهيته النّوعية فإنّنا نجد أنّ هذا التّعريف يثير حقائق خمسا وهي :

أوّلا : وجود الله تعالى .

ثانيا : صدور الكلام عنه .

ثالثا : إثبات الوحي الّذي هو تلقّي عبد من عباده لكلامه بطريق من طرق الإدراك زائد عن طرق الإدراك العاديّة للإنسان الّتي هي الحاسّة والغريزة والعقل.

فهذا طريق أسمى من هذه، يمكن أن يدرك به بعض من خصّه الله تعالى بذلك بطريق الاصطفاء كلام الله تعالى وهذا هو معنى الوحي.

الحقيقة الرّابعة: هو وجود الموحى إليه وهو محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

والحقيقة الخامسة : وجود القصد الّذي هو أن يكون هذا الكلام معجزة، أي أمرا خارقا للعادة قائما بين يدي النّبيء محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ليكون برهانا قائما على صدقه، ومؤدّيا معنى قوله تعالى : صدق عبدي فيما يبلغ عني. ومعلوم أنّ هذه الأمور وهي وجود الله تعالى وأنّه متكلّم وأنّ الوحي موجود وأنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم رسول، وأنّ القرآن معجزة وحجّة قائمة له إنّما هي العناصر الأولى والأركان الأساسيّة الّتي تقوم عليها الدّعوة الإسلاميّة.

مقارنة :

وهو من هذه النّاحية يشير إلى أنّ القرآن العظيم لمّا اتّصل باعتبار حقيقته العامة، باعتبار الجنس الذي يشمله ويشمل غيره وهو كلام الله تعالى، وباعتبار الفصول الّتي التحقت بذلك الجنس، ولأنّه أوحي به إلى محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وأنّه قصد به الإعجاز فإنّنا نجد أنّ هذا يضع القرآن العظيم موضع المقارنة بثلاثة أشياء :

أوّلها : الكتب السّماويّة الأخرى الّتي هي كلام الله تعالى الّذي نزل به الوحي

وثانيها : أنواع الوحي المحمّدي الّتي هي غير القرآن العظيم والّتي تجمعها كلمة السنّة وإن هو إلا وحي يوحى.

والأمر الثّالث : هو ضروب الكلام العربيّ وفنون الآثار الأدبيّة الّتي وضع القرآن العظيم نفسه موضع المقارنة بها لأجل أن يتبيّن أنّه ليس من صنع البشر ولتقوم بذلك الحجّة على تصديق النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وذلك هو الّذي عبّر عنه البلغاء بحدّ الإعجاز.

ولسنا في هذا المقام متعلّقين بإيراد شرح المقارنات الّتي يمكن أن تجري بين القرآن العظيم وبين أنواع الوحي المحمّديّ وهي السنّة ، ولا المقارنات الّتي تجري بين القرآن العظيم وبين فنون الأدب العربيّ وهو معنى الإعجاز الّذي قام عليه علم البلاغة.

ولكنّنا نقتصر من ذلك على مقارنة القرآن بالكتب السماويّة مقارنة بسيطة سريعة مقتضبة لأجل أن نتوصّل منها إلى بيان نسبة النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم من القرآن حتّى نتبيّن بالقطع أنّه لا يمكن أن يكون القرآن العظيم مضافا إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كما تضاف الآثار إلى منشئيها.

القرآن والكتب السّماوية الأخرى :

وهذه المقارنة الّتي تجري بين القرآن وبين الكتب السّماويّة إنّما ترجع إلى نواح من المقارنة :

النّاحية الأولى : هي ناحية القصد .

الثّانية : هي ناحية طريقة النقل .

الثّالثة : هي ناحية اللّغة .

الرّابعة : هي ناحية الأسلوب .

أمّا بالنّظر إلى النّاحية الأولى وهي ناحية القصد فإنّنا حين ننظر إلى القرآن العظيم في ذاته نظرا موضوعيّا بحسب ما يدلّ عليه نصّه، وننظر إلى ما لدينا من الكتب السّماويّة الأخرى بقطع النّظر عن كونها صحيحة أو غير صحيحة سالمة أو محرّفة، بقطع النّظر عن ذلك، ونجري مقارنة موضوعيّة بحسب ما اشتمل عليه نصّ كلّ كتاب من الكتب السّماويّة ممّا يبيّن معنى القصد من إنزال ذلك الكتاب فإنّنا نجد أنّ قصد الإعجاز من إنزال القرآن العظيم هو أمر ثابت في القرآن العظيم في ذاته، فالقرآن

هو الّذي وصف نفسه بأنّه معجز . وهو الّذي تحدّى النّاس ودعاهم إلى معارضته، حتّى يكون عجزهم عن المعارضة برهانا على صدق النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فيما يدّعي، وأمانته فيما يبلغ، وهو الّذي جعل كلّ جزء من أجزائه آية أي معجزة كالآيات الّتي أوتيها الأنبياء من قبل.

المعجزة :

فإذا كان القرآن العظيم معجزا بحسب موضوعيّته، أي بحسب ما يدلّ عليه القرآن في ذاته فإنّنا حين نرجع إلى الكتب السّماويّة الأخرى نجدها خالية تماما من الإشارة إلى هذا المعنى من الإعجاز، فلا جاءت التّوراة ولا كتب أنبياء بني إسرائيل الّتي بعد التوراة، ولا جاء الإنجيل – على اختلاف نصوص الإنجيل بحسب اختلاف رواته من الحواريّين – مشيرا إلى قليل أو كثير من هذا المعنى.

وما من شكّ في أنّ كلّ نبيء من الأنبياء الكرام صلوات الله عليهم إنّما كان مؤيّدا بمعجزة، ولكنّ الفرق بين القرآن وبين الكتب الأخرى أن الكتب الاخرى تذكر المعجزة وتتحدّى المعجزات الواقعة، على معنى أنّها أمور خارجة عن نصّ الكتاب بالدّعوة، ومحكية فيه ، ومشار إلى وقوعها على وجه الحكاية.

وإنّ ادّعاء أنّ ذلك الكلام المتضمّن للدّعوة الإلهيّة الّتي بلّغها النّبيء هو بذاته معجزة وأمرا خارقا للعادة يتحدّى به، وتطلب من المنكرين والمعاندين معارضته على وجه التّعجيز فإنّ هذا أمر لم تشتمل عليه الكتب السّماوية الأخرى.

ولذلك فإنّ القرآن من ناحية القصد يمتاز بأنّه كتاب إعجاز وهذا أمر لا يشترك فيه معه كتاب من الكتب السّماويّة الأخرى.

نقل القرآن والكتب الأخرى :

وأمّا النّاحية الثّانية وهي طريقة النّقل . وهذه تابعة للمعنى الأوّل لأنّها مرتبطة بقصد الإعجاز فإنّه لا يخفى أنّ القرآن العظيم لمّا كان معجزة فإنّه كان موجّها إلى المؤمنين والجاحدين على السّواء بل إنّه كان موجّها

إلى الجاحدين أكثر من توجيهه إلى المؤمنين لأنّهم المطلوبون بمعارضته والمراد إفحامهم بعجزهم عن المعارضة .

وبذلك كان موجّها إليهم وكان النّبيء صلّى الله عليه وسلّم يتحدّاهم به ويتلوه على رؤوسهم وكان يتطاول عليهم بأنّهم عجزوا عن معارضته . وكانت آيات القرآن العظيم بذاته تستخلص من ذلك العجز حجّة قائمة وبرهانا قاطعا على أنّ القرآن ليس من كلام محمّد صلّى الله عليه وسلّم وإنّما هو من كلام الله، وبذلك كان النّاقلون للقرآن العظيم عبارة عن عنصرين مختلفين متعاديين متنافرين لا يمكن بينهما ائتلاف ولا يمكن أن يجمعهما تآمن، لأنّ المعنى الّذي يمكن أن يجمع الناس من التآمن على شيء أوالاتّفاق على أمر غير موجود إنّما يكون مبنيّا على الاتّفاق في الغاية والاتّفاق في المصلحة.

وهذان العنصران لا تناسق ولا تجانس بينهما، ولذلك فإنّ اتّفاق العنصرين على النّقل قد كان قائما على أنّ النّص القرآني إنّما هو حقيقيّ للّذي سلّم ببلوغه إليه من لدن محمد صلّى الله عليه وسلّم ناقلا إيّاه عن الوحي : الكافرون والمؤمنون على السّواء.

وبذلك تحقّق فيه معنى التّواتر الّذي هو طريق قطعيّ بإثبات الواقع وليس التّواتر راجعا إلى عدد النّاقلين، ولا منوطا بالكثرة والقلّة، كما حقّقه المحقّقون من علماء الكلام ومن الأصوليين، ولكنّه راجع إلى هذا المعنى الّذي عبّر عنه الأصوليون بأنه اتّفاق قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب. واستحالة التّواطؤ على الكذب لا تأتي من العدد ومن الكثرة وإنّما تأتي باختلاف الغايات واختلاف المقوّمات الذّهنيّة الّتي بمقتضاها لا يمكن أن يجمع تآمن بين الّطرفين، فالقرآن العظيم حينئذ منقول بطريق التّواتر والاشتهار، بطريق اجتمع عليه المؤمن بالقرآن وغير المؤمن به، واعتمد نقله على السّماع وعلى النّقل اللّفظيّ ولم يعتمد على الكتابة الّتي هي مظنّة لإمكان التّدليس، ومحتاجة إلى دراسات عميقة ودقيقة ليمكن إثبات نسبتها إلى أصلها، وإنّما هو أمر موكول بالسّماع . وما كانت كتابة المصاحف إلا عن سماع ، وما كانت كتابتها إلا لأجل أن تستند إلى النّقل المسموع.

وقد مضت حياة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وهو يتلو القرآن والنّاس يتلونه بين يديه صلّي الله عليه وسلّم، والمعارضون له منكبّون عليه طمعا في إمكان معارضته أو تعلّقا بنقضه بما حاولوا نقضه به من الأمور الواهة الّتي تعلّقوا بها، في حال أنّ الكتب السّماويّة الأخرى إنّما نقلت ـ كما تدلّ على ذلك هي بنفسها ـ بطريق الكتابة، وكانت من فرد إلى فرد، لأنّها بمنزلة الوصايا والعهود، وكانت كتابتها معرّضة إلى ما تتعرّض إليه الكتائب من الاندثار والضّياع، والحاجة إلى التّحقيق بصورة جعلت طريقة نقل القرآن العظيم، وهي طريقة التّواتر غير متوفّرة للكتب السّماويّة الأخرى، بما ورد فيها هي ذاتها ممّا وقع من الاختلاف، ومن دواعي الاختلاف الّتي هي راجعة أوّلا إلى الاعتماد على الكتابة وثانيا إلى الاستناد إلى أخبار الآحاد.

لغة القرآن ولغات الكتب السّماويّة الأخرى :

وأمّا النّاحية الثّالثة وهي ناحية اللّغة فإنّنا عندما ننظر إلى العصر الّذي نزلت فيه الكتب السّماويّة ونرجع كلّ كتاب من الكتب السّماويّة إلى أصله، ونكتفي في ذلك بأشهر الكتب السّماويّة وهي كتابا العهد القديم والعهد الجديد

ثمّ ننظر إلى القرآن العظيم أيضا بذلك الاعتبار فإنّنا نجد أنّ اللّغة الّتي كانت لغة موسىعليه السّلام لمّا نزلت عليه التّوراة، ولغة قومه لمّا خاطبهم في التّوراة إنّما هي ـ كما يعرف من تاريخ اللّغات السّامية ـ اللّغة العبرانيّة القديمة أو العبرانيّة الأولى الّتي تعتبر الآن من اللّغات المنقرضة البائدة، لأنّ بني إسرائيل لمّا دخلوا العراق بلاد بابل في حالة أسر اختلطت لغتهم باللّغة السّريانيّة اختلاطا تولّدت منه لغة جديدة هي المعبّر عنها بالعبرانيّة الحديثة أو بالأراميّة وذلك إنّما كان في القرن السادس قبل المسيح، أي بعد رسالة موسى عليه السّلام بأكثر من ثمانية قرون.

وتلك اللّغة وهي العبرانيّة الحديثة أو الارامية هي الّتي يوجد بها أقدم نصوص التّوراة الّتي توجد الآن عند المتعبّدين بالتّوراة المتديّنين بها، وهذا يقتضي أنّ نصّ التّوراة الأوّل الّذي ينتظر أن يكون بلغة عصره وهي

العبرانيّة الأولى، هو نصّ ليس بموجود وأنّ هذا الموجود بأيدينا ليس إلا نقلا أو حكاية أو تلخيصا أو ترجمة للتّوراة. وأمّا نصّ التّوراة الأصليّ ولا سيّما الأسفار الخمسة الأولى الّتي هي ما نزل عن موسى من العهد القديم، فإنّها موجودة الآن باللّغة الارامية الّتي هي لغة نشأت بعد موسى بثمانية قرون، وكذلك نجد في الأناجيل، فإنّ المسيح عليه السّلام إنّما بعث في بني إسرائيل وقد كانت لغتهم تلك اللّغة الّتي نشأت لهم منذ القرن السّادس قبل المسيح وهي اللّغة الأراميّة، فبها تكلّم المسيح وبها خطب وبها بلّغ رسالته إلى النّاس وبها استمع إليه حواريّوه.

ولكنّ نصوص الإنجيل الّتي نجدها الآن، لا نجد منها نصّا بالأراميّة أبدا، فأقدم نصوص الأناجيل هي بين نصوص بالسّريانيّة ونصوص باليونانيّة، والحال أنّ المسيح عليه السّلام ما نطق بالكلمة السّريانيّة ولا بالكلمة اليونانيّة، وبذلك كان الموجود من الإنجيل كالموجود من التّوراة إنّما هو عبارة عن حكايات أو ترجمات أو تلاخيص، لأنّ كلمة المسيح الحقيقيّة بالحرف الّذي نطق به المسيح لا يمكن أن تكون باللّغة السّريانيّة ولا باللّغة اليونانيّة، أمّا القرآن العظيم فإنّ اللّغة الّتي جاء بها والّتي هو موجود بها الآن يتلى بين النّاس جميعا، سواء في ذلك المصدّقون به وغير المصدّقين إنّما هي لغة عصره الّتي هي لغة الشّعر الجاهلي، والّتي هي اللّغة العربيّة الجامعة الّتي انتظمت فيها اللّهجات القبليّة المختلفة والّتي كانت لغة العصر الّذي نزل فيه القرآن، والّتي نطق بها النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وبها استمع إليه فيقتضي هذا أنّ القرآن العظيم إنّما هو بنصّه الأصليّ في الحرف الّذي نزل به كما يقتضيه عصره وأنّ الكتب الأخرى إنّما هي في ترجمات إلى لغات أخرى.

أسلوب القرآن وأساليب الكتب السّماويّة الأخرى :

أمّا النّاحية الرّابعة وهي الأشدّ اتّصالا بموضوعنا الّذي نقصد إليه فهي ناحية الأسلوب، فإنّ أسلوب التّعبير في القرآن العظيم قد بني على أنّ هذا الكلام إنّما هو كلام الله تعالى. فالّذي يسند الكلام إلى نفسه والّذي هو معاد ضمير المتكلّم في القرآن العظيم بحسب ما تدلّ عليه الصّيغة القرآنية دلالة موضوعيّة إنّما هو الله تعالى.

والقرآن العظيم قد وصف نفسه صراحة بأنّه كلام الله تعالى والرّسول صلّى الله عليه وسلّم الّذي يريدون أن يسندوا القرآن إليه – ليس وجوده في النّص القرآني إلا وجود المخاطب أو وجود المتحدّث عنه.

والله تعالى يخاطبه أحيانا بمثل قوله تعالى "اقرأ" وبمثل قوله "والّذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك" وبمثل قوله تعالى "عفا الله عنك" وبمثل قوله "إنّك لمن المرسلين" أو يتحدّث عنه بمثل قوله تعالى "وما محمّد إلا رسول قد خلت من قبله الرّسل" أو قوله تعالى "محمّد رسول الله والّذين معه أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم" أو مثل قوله تعالى "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة".

في حال أنّ نصوصا أخرى للكتب السّماويّة عندما نبحث عن شخص النّبيء نجده حاضرا في تلك النّصوص باعتبار كونه هو المتكلّم، وباعتبار أنّ ضمير المتكلّم عائد إليه وأنّ الله تعالى ليس مذكورا في تلك الكتب إلا على معنى أنّه متحدّث عنه معرّف به، مدعوّ إليه، أو على معنى أنّه تعالى مخاطب متوجّه إليه بالدّعاء أو بالاستغفار أو التّمجيد أو بغير ذلك كما هو وارد في التّوراة والإنجيل والزّبور.

فإذا اتّضح أنّ شخص الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في القرآن العظيم هو خارج عن مقام التّكلّم فإنّ الّذي يحاول أن يسند القرآن العظيم إلى محمّد صلّى الله عليه وسلّم إنّما يحاول أن يخرج عن الموضوعيّة لأنّه يصوّر القرآن العظيم على خلاف ما هو عليه، بحيث إنّ الّذي يقرأ ثمّ يكون قد علم أنّ القرآن أسند إلى محمّد صلّى الله عليه وسلّم فإنّه يجد نّص القرآن العظيم متناقضا مع هذا الادّعاء، وهذا ما أصبح به في نظرنا القرآن العظيم مشتملا على معنى زائد على معنى الوحي، فالقرآن العظيم وحي ولكنّه يزيد على الوحي لأنّه كلام الله تعالى الّذي صدر عن ذاته العليّة مباشرة بالحرف الّذي يعبر عن المعنى، بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي سواء كان ذلك الوحي الّذي تضمّنته الكتب السماويّة الأخرى أم كان الوحي الّذي تضمّنته السنّة النبويّة الشّريفة فإنّه وحي من الله تعالى لا محالة ولكنّه لا يشتمل على هذا الأمر الزّائد على الوحي وهو أنّه وحي لكلمة الله تعالى الّتي أصدرها على صيغتها تلك مرادا بها الإعجاز.

منــاظرة علميّة :

ولذلك فإنّ بعض علمـاء المسلمين في مقام من مقامات المناظرة فيمـا بينه وبين أحد دعاة الأديان الأخرى لمّا عرض عليه المتكلّم بلسان الدّين الآخر هل يقبل المسلمون أن تجري على نصوص القرآن العظيم ومخطوطاته القديمـة الدّراسات العلميّة الّتي تجري على مخطوطات العهد القديم ومخطوطات العهد الجديد، أجابه هذا العالم المسلم : بأنّ القرآن العظيم عند المسلمين ليس بمنزلة الكتب السماويّة الأخرى عند الدّينين الآخريـن وإنّمـا – ليقرّب له ذلك – عرّفه أنّ منزلة القرآن العظيم عند المسلمين إنّمـا هي منزلة المسيح بذاته عند النّصارى، لأنّ القـرآن العظيم هو كلمـة الله، والمسيح عند النّصارى كما لا يخفى يعبّرون عنه بالكلمـة، كما عبّر عنه القرآن العظيم، وبذلك يكون هذا المعنى الزّائد الّذي اشتمل عليه القرآن العظيم بزيادة على كونه وحيـا وهو أنّه كلام الله تعالى على الحقيقة أمـرا يجعله يختلف اختلافا واضحا عن الكتب السّماويّة الأخرى، لأنّ الكتب السّماويّة الأخرى إنّما هي من تعبير الأنبياء أو من تعبير أصحابهم وحواريهم حكاية عنهم، فمنزلتها عند الآخرين حينمـا تقابل بمنزلة السنّة الشّريفـة عندنا، وأمّا منزلة القرآن العظيم فليس لها ما يقابلها من الكتب السّماويّة الأخـرى.

منزلـة المخـاطب في القـرآن :

فإذا تقرّر هذا فإنّ موقع الكلمة الّتي افتتحت بها الآية الّتي هي موضوع دراستنا وتفسيرنا في هذا الحديث يتّضح جليّا بمعرفة أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم إنّما يتنزّل في القرآن العظيم بمنزلة المخاطب المأمور وتلك هي كلمـة "قـل" فقد وردت هذه الكلمـة وهي الأمر بالقـول في مقـام الافتتاح لكلام كثير من القرآن العظيم . فكم من آية افتتحت "بقـل"، وكم من سيـاق افتتح "بقـل" وتكرّر فيه كلمـة "قـل".

وقد ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الإخلاص أنّ هذه الكلمـة وهي "قـل" قد يكون موضعها من بعض الآيات الّتي وردت فيها مؤسّس عينا بحيث لا يمكن أن تحذف ولا يمكن أن يفرض عدم ورودها لأنها لو حذفت أو فرض أنّها لم ترد لأصبح المعنى منعكسا ومختلفـا ، وذلك كما في قوله

تعالى "قل يا أيّها الكافرون" أو في قوله تعالى "قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي" وأحيانا يكون موقعها ممتنعا بحيث لا يمكن أن تدخل على صدر الكلام ويكون دخولها عليه مخلا بالمقام البلاغيّ أو موقعا في عكس الموضوع، وذلك كقوله تعالى "تبّت يدا أبي لهب" وقوله تعالى "والضّحى واللّيل إذا سجى" وقو لهتعالى "ألم نشرح لك صدرك" فإنّ هذا إنّما هو اتّجاه بالخطاب ابتداء إلى النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بصورة لا تجيز أنّه هو قائله أو حديث يمكن صدوره بفمه الشّريف صلّى الله عليه وسلم مخلا بما هو عليه من مقام الأدب، نظرا إلى أنّه يتعلّق بتسفيه عمّه وهو أبو لهب، ولأجل ذلك بيّن البيضاوي أنّ موقع "قل" في مثل هذا إنّما يكون ممتنعا.

والصّورة الثّالثة هي الصّورة الّتي يستوي فيها موقع "قل" بين الثّبوت والامتناع بحيث يكون جائزا إثباتها وجائزا حذفها، وذلك كما في سورة الإخلاص وهذا هو الّذي وجّه به القاضي البيضاوي اختلاف القراءتين بين القراءة المشهورة "قل هو الله أحد" والقراءة الّتي لا تثبت "قل" وتبتدىء باسم الجلالة "الله أحد".

سياق الآية :

والآية الّتي هي موضوع تفسيرنا وهي قوله تعالى "قل إنّ صلاتي و نسكي" هي آية يتبيّن من موقع افتتاحها بـ "قل" أنها ترجع إلى حالة من الحالات وهي الحالة الّتي يتأكّد فيها أن يكون الكلام مشتملا عليها مثل قوله تعالى "قل يا أيها الكافرون" وهي الصّورة الأولى من الصور الثّلاث الّتي أشار إليها البيضاوي. وهذا موقع لكلمة "قل" في افتتاح هذه الآية الكريمة لا يتبيّن على وجهه إلا إذا تبيّن موقع الآية من سياق الكلام الّذي قبلها.

ولذلك فإنّه ينبغي أن نستعرض هذا السّياق حتّى يتبيّن لنا عن عيان ملموس أنّ موقع "قل" في صدر هذا الكلام إنّما هو موقع متأكّد كموقعها في قوله تعالى "قل يا أيّها الكافرون" فإنّ هذه الآية هي من سورة الأنعام، ومعلوم أنّ سورة الأنعام سورة مكّيّة بلا خلاف، وقد ذهب بعض علماء أسباب النّزول إلى ادّعاء أنّ الآيات المؤيّدة منها هي غير مكّيّة ولكنّها مدنيّة، كما هو واقع في سور كثيرة من القرآن العظيم ولكنّ الّذي عليه

جمهور المفسّرين وجمهور علماء السنّة ، أنّ سورة الأنعام هي كلّها مكيّة وأنّه ليس فيها مدنيّ ، وأنّها تنتظم سياقا واحدا من أوّل السّورة إلى آخرها ، وأنّها نزلت جملة احدة ، وقد استندوا في ذلك إلى الحديث الّذي أخرجه الّطبراني أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم قال "أنزلت عليّ سورة الأنعام جملة واحدة يشيّعها سبعون ألف ملك لهم زجل بالتّسبيح والتّحميد"،

فإذا كانت سورة الأنعام مكيّة كلّها وكانت قد نزلت جملة واحدة كما يشير إليه هذا الحديث وكما هو مختار المحقّقين من المفسّرين ومن علماء السنّة فإنّنا إذا رجعنا إلى الاختلاف في المكّيّ والمدنيّ وتجاوزنا مثار هذا الاختلاف في أنّ الاعتماد في ذلك من التّاريخ وهي طريقة، أو الاعتماد على واقع المكان وهي طريقة ثانية، أو الاعتماد على صيغة الكلام في "يا أيّها الّذين آمنوا" وهي طريقة ثالثة، وجنحنا إلى الّطريقة الّتي ترجع إلى المعنى ولا تعتمد لا على المثل ولا على الزّمان ولا على المكان، وهي الطّريقة الّتي ارتضاها الإمام أبو إسحاق الشّاطبي حين قسم القرآن العظيم باعتبار ما يشتمل عليه من المعاني، وباعتبار ما يؤخذ منه من التّشريع والأحكام المتعلّقة بالقلوب والمتعلّقة بالجوارح إلى أنّه يتألّف من تشريع مكي وتشريع مدني ، وأن التشريع المكي هو ما يرجع إلى تقويم العقائد والتّشريع المدني هو ما يرجع إلى تشريع الشّرائع وتقرير التّكاليف الفرعيّة الّتي تتفرّع عن الأصول الاعتقاديّة الّتي تأسّست في التّشريع المكّيّ.

سورة الأنعام مكيّة :

فإنّنا نتبيّن أنّ سورة الانعام هي مكيّة بهذا المعنى، وسندنا في ذلك تاريخ نزولها والّظرف الّذي نزلت فيه من حياة الدّعوة المحمّديّة الكريمة . وأنّه لمن المعلوم أنّ تسمية هذه السّورة بسورة الأنعام لا يقتضي شيئا لربط غرضها ومعناها بكلمة الأنعام الّتي جعلت علما عليها، وشأنها في ذلك شأن غيرها من سور القرآن العظيم الّتي سمّيت بأسماء هي في الحقيقة ليست إلا أمارات لمراجعة الحفظ، وهي تستند غالبا إلى الأشياء أو الألفاظ الّتي وردت بصورة مفردة في تلك السّورة حتّى تكون مميّزة لها عند الحافظين ، وليس لذلك أيّ ارتباط بالمعنى والغرض والوحدة

لمعنويّة والغرض الّذي تقوم عليه السّورة ، فسورة البقرة وسورة النمل وسورة النّحل لا خصوصية لواحدة منها بما يدل عليه اللّفظ الّذي جعل علما على هذه السّورة ، فمن الخطأ البيّن أن نعتقد أنّ هذه السّور إنّما يجري بينها وبين ما سمّيت به معنى من التّناسب المعنويّ، حتّى أنّ كثيرا يجعلون من شرف الشّيء الدّلالة على أنّ سورة سمّيت به في القرآن، وهذا أمر لا تقتضيه التّسمية أصلا ، ولذلك كان السّلف يحترزون تورّعا من هذه التّسميات، فلم يكونوا يضيفون هذه الألفاظ إضافة مباشرة بأسماء السّور، وإنّما كانوا يختارون أن يقولوا السّورة الّتي يذكر فيها كذا، السّورة الّتي يذكر فيها النّمل أو السّورة الّتي يذكر فيها النّحل، حتّى لا يكون في ذلك إيهام لمعنى من التّخصيص .

نعم إنّ هناك سورا سمّيت بحسب ما تدلّ عليه وما تشتمل عليه من الأغراض، وتلك تسميات وقف العلماء المتقدّمون منها عند حدود ما ورد في الآثار كتسمية سورة أمّ الكتاب، وكتسمية سورة الإخلاص، وما عدا ذلك من الأسماء فإنّه قد وقع الاقتصار فيه على ما اشتهر. ولم يرد المتأخّرون أن يبتكروا لها أسماء تدلّ عليها لأنّ ذلك يكون من باب التّحكّم، ومن باب فرض رأي في التّفسير على الآتين عند ما يستخلص الإنسان بحسب اجتهاده وفهمه غرضا من الأغراض فيسمّي به السّورة فيصبح ذلك أمرا ملزما للّذين يأتون من بعد حتّى لا يستطيعوا أن يستنبطوا منها خلاف ما استنبط ، فيكون ذلك من التحكّم في القرآن العظيم ومن القول في القرآن بالرأي، وهذا هو القول بالرّأي الّذي هو ممنوع. فإذا علمنا أنّ تسميتها بالأنعام لم يكن لمعنى فيها ولم يكن لغرض تشتمل عليه فإنّنا نستطيع أن نبيّن أنّها بحسب كونها مكّيّة وما اشتملت عليه من الأغراض وبحسب كونها أتت في الفترة الّتي هي فترة الثّلاث السّنين الأخيرة من مقام النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بمكّة، الّتي هي السّنين الّتي اشتدّ فيها أمر المعارضة والعناد على النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وعظمت الأحزان من حوله صلّى الله عليه وسلّم بسبب ما أصاب دعوته من المعارضة ومن الجحود والكفران.

ظروف نزول السّورة :

فإنّ هذه السّورة تعتبر متلاقية مع هذا الظّرف وموفية بالغرض الّذي يتطلّع النّبيء صلّى الله عليه وسلّم إليه من القرآن العظيم، ألا وهو غرض

تلقين الحجّة للنّبيء صلّى الله عليه وسلّم وتأليف نفسه الكريمة وتثبيت موقفه في مجابهة المعاندين والمعارضين . ومعلوم أنّ تلك الشدّة الّتي نالت الدّعوة الإسلاميّة في عهد مقام النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بمكّة قبل الهجرة إنّما كانت مثيرة لحزن شديد في نفسه صلّى الله عليه وسلّم وقد قال الله تعالى في هذه السّورة "قد نعلم إنّه ليحزنك الّذي يقولون" وكان صلّى الله عليه وسلّم متأثّرا تأثّرا عظيما ممّا ألحق به ممّا يجلّ مقامه الكريم عنه من التّكذيب، حتّى أنّ ذكر التّكذيب والجحود والعناد إنّما تردّد في هذه السّورة تردّدا كثيرا مطردا فلذلك ناسب أن يكون غرض تلقين الحجّة وتأليف النّفس وتثبيت الموقف قاضيا بالتّوجّه إلى النّبيء صلّى الله عليه وسلّم توجّه الخطاب، وبالإكثار من ذلك التّوجّه إليه، ولذلك فإنّنا نرى أنّ صيغ الأمر قد تتابعت و تكاثرت في هذه السّورة بصورة يشعر بها كلّ من يتلو سورة الأنعام متدبّرا فيها تدّبر المقارنة مع سور أخرى، فإنّه يجد كثرة للأمر والتّوجيه والخطاب المقتضي إحضار النّبيء صلّى الله عليه وسلّم إحضار التّلقّي بصورة لا تكاد تنتظم فيها سورة أخرى، وهذا المعنى من تتابع صيغ الأمر في مثل "قل" وافعل" وغيرها و "أعرض" إنّما هو معنى من التّوجيه والتّلقين يرجع إلى قصد التّأنيس للنّبيء صلّى الله عليه وسلّم والتّأليف لنفسه الكريمة والتّأييد له، في موقف الشدّة ببيان أنّ له عونا من الله تعالى، وأنّ عناية من الله تعالى تحفّه في أمره كلّه، حتّى يتبيّن صلّى الله عليه وسلّم أنّه لم يكن بالموقف الّذي يخشى منه، وكان كثيرا ما يستعيذ منه وهو أن يكله الله تعالى إلى نفسه، فبيّن له الله تعالى أنّه في محلّ عناية وأنّه بمحلّ الاتّصال وأنّ له من يوجّهه ويشير إليه ويأمره بالفعل بصورة يتقوّى بها وتثبّت قدمه الشّريفة الّتي هي ثابتة بالذّات.

سياق الايات في سورة الأنعام :

ولذلك فإنّ هذه السّورة وهي سورة الأنعام ناسب أن يقع استهلالها بالحمد، لما في الحمد من معنى التّطمين والتّطهير في نفس النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وإشعارها بأن تجعل ملاحظة النّعمة قاضيا على ملاحظة المحنة.

ثمّ بيّن تعالى أنّ الخلق كلّه راجع إليه، وأنّ لا خالق سواه، وأنّ الكفر والإنكار مع ذلك يقوم في وجه هذه الحقيقة وهي أنّ الخلق والأمر كلّه بيد الله تعالى.

وفي هذا السّياق وقع نسج عجيب بين التّشنيع بالإنكار والكفر من جهة، وبين ما انتسج بتلك الحكاية التّشنيعيّة من الوعيد والتّذكير عسى أن يكون في ذلك إقامة حجّة على الكافرين الجاحدين بالتوجه إلى النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بخطاب فيه التّقوية والتّمكين من الحجّة في الحوار بقوله تعالى "ولقد استهزىء برسل من قبلك" ثم بقوله تعالى "قل لمن ما في السّموات والأرض قل لله" ثمّ وقع الانتهاء إلى ذكر أنّ المستمعين إليه بين عارف مكابر، وبين مستمع مطموس على قلبه، وأنّ عاقبة الجميع إنّما هي النّدامة، وأنّه ينبغي أن يستعصم بموقف المعرفة وموقف التّواضع الّذي ينبغي لمقامه الكريم صلّى الله عليه وسلّم وهو قوله تعالى "قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب".

ثمّ وقع الرّجوع إلى بيان انفراد الله تعالى بالعظمة وأنّ الإنسان يلتجىء إليه التجاء المضطرّ ويجأر إليه، وذلك هو الغرض الّذي ابتدىء بقوله تعالى "وعنده مفاتح الغيب" ثمّ وقع ضرب المثل بقصّة إبراهيم عليه السّلام ومن جاء بعده من الأنبياء ليكونوا بذلك قدوة للنّبيء صلّى الله عليه وسلّم بقوله تعالى "أولئك الّذين هدى الله فبهداهم اقتده" ثمّ وقع الالتفات إلى اليهود من أهل الكتاب بقوله تعالى "وما قدروا الله حقّ قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء" وعظم عليهم أمر الكذب على الله؛

وبيّن لهم هول المعاد وأظهر عظمة آيات الله في الكون وأنّها جميعا تقتضي ألا تكون العبادة موجّهة إلا إليه بقوله تعالى "فاعبدوه" ثمّ بيّن أنّ هذا البيان ليس هو لطمع في اهتداء هؤلاء ولا رجوعهم إلى الحقّ فأعلن اليأس منهم وأمر النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بالإعراض عنهم فقال "قد جاءكم بصائر من ربّكم" .. الآية. وبيّن أنّ الضّلال غالب، وأنّ الهدى نادر بقوله تعالى "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله"، وأنّ مظهر ذلك الضّلال إنّما يبدو في سوء السّلوك العمليّ أعني في التوجّه إلى غير الله تعالى بما هو حقّ الله تعالى وحده من العبادة الّذي يرجع إلى تقريب القرابين لغير الله تعالى وإلى قتل الأولاد امتثالا للشّركاء الّذين اتّخذوهم. وإلى تحجير الأنعام وتسييبها، و بيّن أنّ نعمة الزّرع والضّرع كلّها من الله تعالى، وأنّ جميع النّعم منه وجميع الكائنات من خلقه فما الفرق بين الّذي جعلوه لله وبين الّذي جعلوه لغير الله، وأنّ الّذي حرّموه من

ذلك لم يحرّموه إلا بدون نصّ الحرمات الحقيقيّة من قوله تعالى "قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم" .

وانتهى بعد ذلك إلى ذكر أهل الكتاب والمشركين ببيان أنّ أهل الكتاب أنكروا القرآن وأنّ المشركين استندوا إلى الأميّة، وقطع عذر كلّ من الفريقين في ذاته . ثم بيّن أنّ كلّ واحد من هذه العناصر سيجزى الجزاء الوفاق بقوله تعالى "من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيّئة فلا يجزى إلا مثلها". ثم توجّه إلى أمر النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بأن يعرض عن هؤلاء وأن يقبل على الاعتزاز بالهدى بقوله تعالى "قل إنّي هداني ربّي إلى صراط مستقيم". ثم أن يجعل عمله خالصا لله تعالى بقوله "قل إنّ صلاتي ونسكي" .

وبذلك يتبيّن أنّ موقع "قل" هنا إنّما هو موقع متعيّن لأنّها ذكرت في مقام آخر ، وانقطاع عن كلام كان موجّها إلى غير النّبيء صلّى الله عليه وسلّم إلى كلام موجّه إليه، ليقدّر صلّى الله عليه وسلّم بذلك على ما ينبغي له أن يكون مقبلا عليه، من معرفة الحقّ الّذي لا يبالي فيه بأمر المخالفين.

والملاحظ أنّ كلمة "قل" قد تكرّرت في سورة الأنعام من أوّلها إلى "قل" هذه "قل إنّ صلاتي ونسكي" أكثر من أربعين مرّة، وأنّ "قل" هذه إنّما وقعت موقعا وسطا بين قوله "قل إنّني هداني ربّي إلى صراط مستقيم" وقوله "قل أغير الله أبغي ربّا" بصورة جعلت إعلان العقيدة أوّلا ، وإعلان حسن السلوك ثانيا، وإعلان القطيعة مع المعاندين واليأس منهم ثالثا، بحيث إنّ السّلوك الّذي أمر به صلّى الله عليه وسلّم في قوله "قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي" إنّما هو سلوك مبنيّ على ملاحظة مقدّمته الّتي هي رسوخ عقيدة التّوحيد وغايته ونتيجته الّتي هي الإعراض عن المشركين والمعاندين وعدم المبالاة بهم.

نكتة بلاغيّة :

وفي هذا إشعار بلاغيّ بانتهاء الكلام، وفيه نكتة تشعر بانتهاء الكلام على الطّرائق البلاغيّة المعهودة وهي نكتة ردّ العجز على الصدر الّتي هي فنّ من فنون حسن الاختتام الّذي يعبّر عنه عند البلغاء ببراعة المقطع . . . فإنّه حين تقدّم ذكر الصّلاة في قوله تعالى "وأقيموا الصّلاة" وتقدّم ذكر

الذبائح لغير الله الّتي هي النّسك، وأمر النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بأن يكون أوّل من أسلم فيما تقدّم فإنّ جميع هذه المعاني من أنّ الصّلاة لله والنّسك له، وأنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلّم يكون أوّل من أسلم، هي المعاني الّتي تكرّرت هنا على معنى ردّ العجز على الصّدر.

ثمّ إنّ معنى الإعراض عن المعاندين وعدم المبالاة بهم هو أيضا معنى من المعاني الّتي يحسن الانتهاء إليها والّتي تكون مناسبة لانتهاء الكلام على معنى براعة المقطع فيكون وزان هذا الكلام في ختام سورة الأنعام وزان قوله تعالى في خواتم السّور العديدة مثل قوله في ختام سورة براءة "فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكّلت وهو ربّ العرش العظيم" وقوله في ختام سورة الرّعد "قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب" وقوله في ختام سورة النّحل "ولقد نعلم أنّك يضيق صدرك بما يقولون فسبّح بحمد ربّك وكن من السّاجدين واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين" وقوله في آخر سورة السّجدة "فأعرض عنهم وانتظر إنّهم منتظرون".

أمور سبعة في الآية :

ولذلك فإنّ هذه الآية الّتي ناسب أن تقع في نهاية الكلام وأن يكون موقعها في نهاية الكلام المحسّن بديعيّا راجعا إلى ما يعبّر عنه البلغاء ببراعة المقطع فإنّها تضمّنت الأمر بالصّدع بأمور هي سبعة عند التّفصيل.

وهي أنّ الصّلاة لله ، وأنّ النّسك لله، وأنّ المحيا لله ، وأنّ الممات ، لله، وأنّ الإخلاص لله، وأنّ النّبيء صلى الله عليه وسلّم مأمور من الله، وأنّه أوّل المسلمين.

أمّا الصّلاة فإنّ معناها معروف ومقامها باعتبار أنّها عماد الدّين معروف مشهور أيضا وغايتها من حيث إنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر أمر معروف أيضا، ولا داعي إلى إطالة البحث في اشتقاق الصّلاة.

إنّ الدّعاء أصل وإنّ الأعمال المتعبّد بها منقولة إليها أو العكس، من أنّ الأعمال هي الأصل وأنّ الدّعاء هو المنقول إليه على معنى التّشبيه، أو على معنى إطلاق الأعمّ على الأخصّ.

وقد تعرّض إلى تفسير ذلك الإمام ناصر الدّين البيضاوي في تفسير سورة البقرة في قوله تعالى : "الّذين يقيمون الصّلاة".

وأمّا النّسك فإنّ مادّة "نسك" في اللّغة العربيّة تستعمل في أصلها بمعنى الانقطاع للعبادة والتقرّب إلى الله، وقد شاع استعمالها في ذلك المعنى تخصيصا بالذبائح والقرابين الّتي تقدّم إلى الله تعالى منذ عهد الجاهلية . فالمراد بالنّسك هنا إمّا أن يكون عموم العبادات وإمّا أن يكون خصوص الضّحايا والقرابين.

وإذا كان القاضي البيضاوي قد رجّح الأوّل وهو عموم العبادات تعلّقا بتوسيع المعنى كما هي طريقته، فإنّنا نرى أنّ المعنى الثّاني وهو تخصيصها بالقرابين أرجح لما تبيّن من الارتباط بين موقع الكلام على القرابين هنا و موقعه فيما تقدّم حتّى تتأتّى لنا النّقطة البديعيّة الّتي ترجع إلى رد العجز على الصّدر.

وأمّا المحيا والممات فإنّه يجوز في كلّ منهما أن يكون اسم زمان كما يجوز أن يكون مصدرا ميميّا دالا على مجرّد الحدث، فإذا كانا اسمي زمان فان المعنى يكون من الحياة : ما يعترى المرء فيها، ومن الممات : ما يعتريه بعدها . وإذا كانا مصدرين ميميين فيكون المعنى في الحياة : ما تشتمل الحياة عليه من الأعمال، ومن الممات: ما يرجع إلى الميّت من الأعمال الّتي تضاف إلى ما بعد الموت. وتلك هي الأعمال الّتي لا تنقطع من الصّدقة الجارية والولد البارّ الّذي يدعو لأبيه وبثّ العلم إلى غير ذلك ممّا قامت الأدلّة الشرعيّة على أنّه من الأعمال المتّصلة فيما بعد الموت.

وبناء على أنّ المحيّا والممات مصدران ميميّان يدلان على مجرّد الحدث فإنّ المقصود يكون نفس الحياة ونفس الموت على معنى أنّ الحياة لله تعالى أي أنّها لأجله أيضا بمعنى أنّ الحياة تكون للعمل في سبيل الله وأنّ الموت يكون شهادة في سبيل الله وهذا يرجع إلى معنى تمنّي الشّهادة أي الّذي شهدت به شواهد قطعيّة من السنّة.

وقد عقد الإمام البخاري في كتابه الجهاد ترجمة لتمنّي الشّهادة وخرج في ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيء صلّى الله عليه

وسلّم : "والّذي نفسي بيده لوددت أنّي أقتل في سبيل الله ثمّ أحيا ثمّ أقتل ثمّ أحيا ثمّ أقتل".

ما جاء في الآية :

وهذه الأربعة أمور الّتي هي : الّصلاة والنّسك والمحيا والممات علقت باسم الجلالة الدّال على ذات الله تعالى موصوفا بربّ العالمين لأجل التّعريض بمخالفة المشركين ، يعني أنّهم إذا كانوا يجعلون أعمالهم وقرابينهم وصلواتهم وحياتهم وأعمالهم في الحياة وأعمالهم في الممات لأجل شركائهم، فإنّ الّذي أعرض عنهم آيسا منهم لن يجعل ذلك إلا إلى الحقيق بأن يكون ذلك موجّها إليه، وهو الله تعالى الّذي هو ربّ العالمين.

وفي وصف الله تعالى بـ (ربّ العالمين) إشارة إلى برهان التّوحيد لأن العالمين جمع عالم، فإذا اعتبرنا كلّ عنصر من عناصر الكائنات الممكنة عالما من العوالم فإنّ تلك العناصر جميعا مشتركة في أنّها تطلب الربّ والخالق والّصانع الّذي يكون أصلا لصدورها فتنتظم العوالم كلّها في حاجة واحدة إلى الخالق ويكون التّوحيد مبنيّا على أنّ ما تتطبّع جميع العوالم في تحقيقه إنّما هو محقّق في ذات الله تعالى الّذي هو الواحد لا شريك له.

وأمّا الأمر الخامس وهو الإخلاص فإنّ الإخلاص إنّما هو راجع إلى ملاحظة التّوحيد في العبادة واستحضار أنّ العبادة لا تكون إلا لله تعالى وحده بحيث تنزّه عن شريك وتنزّه عن الرّياء. و بذلك يحسن أن تكون جملة "لا شريك له" جملة حاليّة لا أن تكون جملة استئنافيّة لأجل أن يتبيّن أن العبادة إنّما تكون لله تعالى مع ملاحظة هذا المعنى في حال العبادة في الّصلاة والنّسك وفي جميع أعمال المحيا وأعمال الممات وهي أنّه متقرّب إليه بذلك ملاحظا أنّه لا شريك له.

أمّا الأمر السّادس فهو أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم مأمور، وهذا يرجع إلى تأكيد المعنى المكرّر في القرآن وهو أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم ليس له من الأمر شيء، وأنّه ما كان له أن يأتي به من تلقاء نفسه. وفي ذلك إيقاف واضح على معني العبوديّة الشّاملة ببيان أنّ التكّليف إنّما يكون بخطاب الله تعالى، وأنّ الأعمال إنّما توصف بالحسن أو القبح باعتبار تعلّق أمر الله تعالى النّبيء بها. وفي ذلك بيان لسرّ العبادات فإنّ سرّ العبادات

إنّما هو ما يتحقّق فيها من الامتثال بالأمر، وما عسى أن يكون في العبادات من المصالح إنّمـا يعتبر أمرا يعلّل به - بحسب فهمنـا نحن - تعلّق أمر الله تعـالى بذاته بدون أن يكون ذلك مقتضيا أنّ المصلحـة هي الّتي اقتضت ذلك وإنّما الّذي اقتضى كونه عبادة أنّه يحسن به الامتثـال إلى أمـر الله تعالى.

وأما الأمر السّابع وهو أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم أوّل المسلمين فإنّه لا يخفى أنّ الإسلام إنّما هو عبارة عن امتثال للأوامر والنّواهي. وفي هذا عتاب للغافلين عن حقيقـة العبوديّة بالتّنبيه إلى أنّ أكرم النّاس على الله تعالى ليس إلا أوّل المكلّفين بما كلّف به عباده الآخرين، حتّى لا يظنّ بالنّبيء صلّى الله عليه وسلّم على شفوف بالنّسبـة إلى أمّته أو بالنّسبة إلى المبلّغ إليهم، وأنّه يبلغ أمورا هو خارج منها صلّى الله عليه وسلّم في غير ما قام الدّليل على خصوصيته فيه ممّا يرجع غالبا إلى زيادة التّـكليف بالخصوصيّة لا إلـى نقصـه.

ولذلك عبّر علماء الكلام بأنّ إسلام كل نبيّ مقدم على إسلام أمّته، لأنّ أوّل الإسلام إنّما هو الامتثال إلى الأمر بالتّبليغ الّذي به يمكن أن تبلغ الأوامر والنّواهي إلى المكلّفين بصورة يرجى بعدها أن يمتثلوا لذلك.

ولذلك فأوّل الممتثلين لكلّ شريعة بالطّبع إنّما هو الممتثل لتبليغهـا للناس قبل أن يحصل الامتثال إلى المبلّغ إليه، فتلاوة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم لهذه الآية إنّما هو مظهر من مظاهر الامتثال، والتزامه صلى الله عليه وسلّم ذلك إنّما هو مظهر من مظاهر مواظبته على الطّاعات ودأبه صلّى الله عليه وسلّم عليهـا.

تـلاوة الرّسول لهـا :

ولذلك فإنّه كان صلّى الله عليه وسلّم يتلوها بدون "قـل" لأنّ "قـل" إذا كان لها موضع التّأكّد في صدر هذا الكلام باعتبار صدورها عن الله تعالى فإنّ الامتثال لذلك من النّبيء صلّى الله عليه وسلّم إمّا أن يكون بتلاوة الآية وتكريرها فيتعيّن أن يقال فيها "قـل"، وإمّا أن يكون على معنى الامتثال بالإتيان بالمأموريّه فيتعين حينئذ أن تعرّى عن "قـل".

ولأجل ذلك ورد أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم في هذا الحديث كان

يقول "إنّ صلاتي ونسكي" وكذلك قوله تعالى "وأنا أوّل المسلمين" فإنّ الأوليّة وإن لم يكن فيها ما يقتضي الشّكوك فإنّ الأوّلية بذاتها فيها شيء يشعر بمعنى التّقديم والنّبيء صلّى الله عليه وسلّم مفطور على التّواضع وعلى أن يكون أوّل المدركين لمعنى العبوديّة لله تعالى والتّواضع له.

ولأجل ذلك فإنّه كان يعدل عن صيغة الآية إلى دعاء مقتبس منها إذ يقول : كما ورد في بعض روايات سنن النّسائي : "وأنا أوّل المسلمين" فإنّ الرّوايات تختلف، ورد في بعضها "وأنا أوّل المسلمين" كما هو سياق الآية وورد في البعض الآخر "وأنا من المسلمين".

على الأوّل يكون تلاوة للآية، وعلى الثّاني يكون دعاء مقتبسا منها مبنيّا على الامتثال لها ويكون فيه تلقين للمسلمين بأن يقولوا ذلك، لأنّه إذا كان النّبيء صلّى الله عليه وسلّم يصحّ أن يقول في خطاب ربّه أنّه أوّل المؤمنين فإنّ غيره لا يصحّ أن يقول ذلك إلا على معنى تلاوة الآية لا على معنى الدّعاء بما اقتضت الآية أن يدعى به.

صلاة الرّسول صلى الله عليه وسلم :

ولذلك فإنّ الّذي ورد في هذا الحديث من أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم كان إذا استفتح صلاته كبّر ثمّ قال "إنّ صلاتي ونسكي" الآية فإنّه وارد عليه إشكال يرجع إلى ما ورد في الحديث من موقع هذا التّوجه وهذا الدعاء من الصّلاة لأنّنا بقطع النّظر عن مسألة دعاء الاستفتاح وما فيها من الخلاف بين المذاهب فإنّه لا ينبغي أن يكون دعاء الاستفتاح جهريا حتّى عند القائلين به، فكيف يمكن للرّاوي وهو جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن يكون علم أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم يقول ذلك بعد التّكبير ؟ !

وعلى ذلك ورد إشكال لا يعسر دفعه ببيان أنّ الاستفتاح له شيء يتّصل به قبله وله شيء يتّصل به بعده وأنّ ما يتّصل بالاستفتاح قبله قريب ممّا يتّصل به بعده، ومعلوم أنّ ما قرب من الشّيء يعطى حكمه، ولأجل ذلك يكون التّعبير بأنّه يتلى بعد التّكبير أي بعد تكبيرة الإحرام والاستفتاح إنّما هو محمول على التّعبير المجازيّ بأنّه يكون قريبا منه متّصلا به قبله أو محمولا على أنّه ظنّ تعلّق بذلك فأدرج — أي الّذي وقع قبل تكبيرة الأحرام —

في سياق ما يقع بعد تكبيرة الإحرام، والجمع بين هذا الحديث وبين الحديث الطويل الوارد في صفة صلاة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وما تشتمل عليه من الأقوال، هو الّذي يجسّم هذا المحمل، وذلك ما ورد في الحديث الّذي رواه مسلم في صحيحه وتابعه غيره من أصحاب السّنن وهو أن النّبيء صلّى الله عليه وسلّم كان إذا قام إلى الصّلاة قال :
"إنّي وجّهتُ وجهِيَ لِلّذي فطَر السّموات والأرض حنيفا" .
ثمّ قال : "إنّ صلاتي ونُسكي ومَحياي ومَمَاتِي لله ربّ العالمين لا شريك له" الآية .

دعاء الرسول – صلى الله عليه وسلّم – بعد الاستفتاح :

وبذلك يكون حمل الحديث في هذه الرّواية على ما ورد في الرّواية الأخرى . بحيث يكون محمولا على أنّه أمر يقع قبل استفتاح الصلاة ، وبعد تكبيرة الاحرام ، وقد جرى النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – في هديه الكريم على أن يتبع تلاوة هذه الآية أو ذكر الدّعاء المقتبس منها بدعاء هو قوله : "اللّهم اهدني لأحسن الأعمال وأحسن الأخلاق ، لا يهدي لأحسنها إلاّ أنتَ ، وقني سيّء الأعمال وسيء الأخلاق لا يقي سيّئها إلاّ أنتَ" .

وهذا توجه إلى الله تعالى بالدّعاء وطلب للعمل الّذي يتحقّق به الامتثال للآية المتلوّة أو المقتبس منها وهي قوله تعالى : "إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي" وذلك لأنّه يطلب من الله تعالى أن يعينه على أن يكون محياه لله ومماته لله ، وذلك بأن يهديه الله تعالى للحسن وأن يقيَه السوء . والحسن في الأعمال والأخلاق ، والسوء كذلك في الأعمال والأخلا ق . فحسن الأخلاق والأعمال لتكون لله تعالى ؛ وسوء الأخلاق والأعمال لتكون لغير الله تعالى .

وقد جمع النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – هنا بين العمل والخلُق لأنّ الخلُق هو انطباع نفسي يخلقه الله تعالى في نفس العبد، والسّلوك الحسن هو عون من الله تعالى على أن يكون المظهر السلوكي صادقا، فهو يدعو الله تعالى في ذلك أن يجعله متخلّقا بما يفعل، وأن يجعله فاعلا لما يتخلق به حتّى لا تحصل تلك النّبوة الّتي يعبّر عنها بالازمة الاخلاقيّة الّتي تجعل الانسان معتقدا الخير في شيء غير مستطيع أن يأتيه ، أو معتقدا الشرّ في شيء غير مستطيع أن يتجنبه .

ولذلك لم يقابل الأحسن بالأسوأ وانما قوبل الحسن بالسيّء ، لأنّ الحسن انّما يطلب منه أكمله، ولأنّ السّوء إنّما يتعوّذ من أقلّ مقدار منه. وفي مواظبة النّبيء ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ على هذا الدعاء بهذه الّصيغة تعليم للمؤمنين وإرشاد لهم إلى ما ينبغي أن يتوجّهوا إلى الله تعالى به على ما هو شأنه في هذه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ من تعليم المسلمين الأدعيّة والأذكار الّتي عقدت لها الأبواب في كتب السنّة والّتي يرجع تعليمها الى طريق من ثلاثة طرق :

أمّا طريق التزام النّبيء صلّى الله عليه وسلّم ذلك حتّى يشعر النّاس بأنّه أمر حسن يرغب فيه، ينبغي لهم أن يلتزموه، كما ورد في الحديث المسموع ، حديث العبّاس رضي الله عنه "أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أوصاه أن يدعو بالعافية" وأحيانا يكون ذلك بالتّنويه بالسّواد وعظيم الفضل الّذي يكون بذكر من الأذكار كما ورد في الحديث "كلمتان حبيبتان إلى الرّحمان خفيفتان على اللّسان ثقيلتان في الميزان "سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم".

دعــاء

اللهمّ كما شرّفتنا بالتعلّق بالنّبيء صلّى الله عليه وسلّم في تدارس آيات نبوّته والاستنارة بهديه وحكمته، فاجعلنا اللّهمّ لسنّته من التّابعين، ولشريعته من الممتثلين، ولحزبه من الموالين، وأيّد اللّهمّ بالعزّ والنّصر عبدك أمير المؤمنين، نجيب الأكرمين، القائم بحماية بيضة الدّين، واجعله لوالده المقدّس خير الوارثين، وعلى آثار تربيته أصدق السّالكين، وأدم في سبيلك ما بينه وبين فخامة رئيس الجمهوريّة التّونسيّة من ودّ متين، وكن في عونهما على الوفاء بحقوق المسلمين، وإنقاذ الحرم المقدس بفلسطين، واجعل آخر دعوانا أنّ الحمد لله ربّ العالميـن.

في سبيل إظهار الإسلام

بسم الله الرّحمان الرّحيم

وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

حضرة صاحب المعالي فضيلة الأستاذ الأكبر

سيّدي العميد

سيّدي الأستاذ الجليل

أصحاب السّعادة والفضيلة

سادتي الأساتذة

سيّداتي وسادتي

إنّه ليشرّفني حقا أن أكون بينكم في هذه السّاعة السّعيدة ، وإنّه ليخجلني كما يشرّفني أن أتقدّم بين يديكم في ضوء هذا التّقديم البليغ بمعنى البلاغة والمبالغة ، لما تضمّنه من تعظيم لشخصي لم يكن صادرا إلاّ عن حسن ظنّ وصفاء نيّة ، والحقّ أقول لم يكن مطابقا للواقع وإن كان مطابقا لاعتقاد المتكلّم لحسن ظنّه وجميل عنايته ، فأنا شاكر هذا التّقديم باعترافي بأنّني عاجز عن شكره ، ولا أستطيع أن أشكره من غير هذا الطّريق ، ثمّ إنّي شاكر لحضراتكم جميعا تفضّلكم بالإصغاء إلى هذا الحديث ، وشاكر بالخصوص لحضرة صاحب المعالي ما كلّف نفسه من مضايقة في وقته النّفيس والحضور لهذا الاجتماع إعلانا منه بتكريم الأخوّة الرّابطة بين القطرين الشّقيقين وبين أقطار العالم الإسلامى عامّة ، وتكريما منه لمعنى التعلّق الّذي يعرفه

ألقيت بكلية الآداب بالرباط فى 22 صفر 1388/9 ماى 1968 .

منّي بهذا القطر السّعيد وكريم انتسابي إليه ، وعظيم اعتزازي بأن أكون فيه أو في غيره دائما تحت ظلّ صاحب الجلالة الملك المعظّم أمير المؤمنين الحسن الثّاني نصره الله وأدام توفيقه وتسديده .

سادتي : لعلّنا نربط اليوم بالأمس حين نردّ الصدر على العجز ، ونعود إلى ما استقرّ في أذهانكم من نقطة الانتهاء من حديث الأمس الّتي كانت إحياء للتّفكير الإسلامي وتجديدا للفكرة الإسلاميّة .

فهذا المعنى وهو معنى تجديد الفكرة الإسلاميّة هو معنى كثيرا ما كرّرناه وكثيرا ما دعونا إليه وكثيرا ما تعلّقنا به وتعلّق به غيرنا من الدّعاة إلى تجديد الفكر الإسلاميّ .

وفي حديث الأمس قد اتّخذنا قائدا من قادة الفكر الإسلاميّ رائدنا في هذا وهو حكيم الإسلام الأكبر محمّد إقبال إذ جعل أساس دعوته تجديد الفكر الإسلاميّ .

تساؤل وجواب :

ولكنّنا ونحن نجنح دائما إلى تدقيق الأوضاع الذّهنيّة وضبط المدلولات الفكريّة وتخليص معاني الثّقافة من الاشتباه والالتباسات نشعر بأنّ تساؤلا يطوف حولنا ويظلّ قاعتنا هذه بالأمس واليوم ، وهو التّساؤل عن حقيقة ما نريد بالفكرة الإسلاميّة ، فلعلّنا نتساءل في قرارة أنفسنا قبل أن يتساءل غيرنا من حولنا : هل الفكرة الإسلاميّة الّتي نعنيها هي عين الدّين الإسلاميّ أو هي شيء آخر يكون وراء الدّين الإسلامي أو إلى جنب الدّين الإسلامي ؟ أو ما هي نسبتها في وضعها من الدّين ؟

فنريد أن نبادر إلى أنّنا نعني بالفكرة الإسلاميّة شيئا ليس لا محالة غير الدّين الإسلامي ، وليس بعيدا عنه ، ولا مباينا له ، ولكنّه شيء يعتبر وراء الحقيقة الدّينيّة كما تعتبر الأرواح وراء المظاهر الجسديّة .

وهذه الفكرة الّتي نعتبرها وراء الحقيقة الدّينيّة إنّما نعني بها المنهج التكوينيّ الّذي يمزج بين معان مختلفة من اعتقاديّة وذهنيّة وعاطفيّة

فيكوّن الرّوح التى يتوجه بها المسلم لإدراك المعانى الإسلاميّة والمدارك الدّينيّة الّتى هى ماهية الدّين الإسلامىّ .

وإذا نحن عبّرنا في بعض المناسبات عن هذه الفكرة بالثّقافة أو عبّرنا عنها مرّات أخرى بالفكرة أو التّفكير أو الفكر فإنّنا لا محالة لا نعني علوما ومعارف تتعلّق بجزئيات معيّنة ، فليست الثّقافة – كما لا يخفاكم – مرادفة للعلم ، وليست الثّقافة هي المعرفة ، وليست الثّقافة ما يلمّ به ذهن الشّخص الإنساني من المعارف والمعلومات ، ولكنّ الثّقافة إنّما هي كيفيّة المعرفة أو هي عبارة عن مجموعة الملكات النفسيّة الّتي يحصل بها الذّهن الإنسانيّ المعرفة ويتصرّف بها في المعرفة تصرّف التّحصيل وتصرّف التّوليد وتصرّف الاستنتاج .

وعلى ذلك فإنّ الّذي نعنيه بالفكرة الإسلاميّة إنّما هو معنى ثقافيّ ، وهي الملكة الذّهنيّة الإنسانيّة الّتي يتصرّف بها المسلم في إدراك حقيقة الدّين وفي التّصرّف فى إدراكه لحقيقة الدّين ، بتصريف أفكاره ومسالكه على ما ينبغي أن تكون مصرّفة عليه بتأثير إدراكه لتلك الحقيقة الّتي هي حقيقة الدّيانة الإسلاميّة .

الإسلام والظّروف الّتى ظهر فيها :

وعلى ذلك فإنّنا نلاحظ أنّ الإسلام لمّا أعلن النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – دعوته إليه إنّما كان في دعوته أمرا تقوم الموانع والمعارضات والعوائق في وجهه من كلّ سبيل .

فالأوضاع الدّينيّة كان من شأنها أن تكون معارضة لدعوة الإسلام سواء كانت وثنيّة أم كتابيّة ، والأوضاع السّياسيّة الّتي كانت مبنيّة على الاستعباد المخالف لما بني عليه الإسلام من تحرير الإنسان وتقدير كرامة الإنسانيّة، كانت هي أيضا تعتبر معارضة للدّعوة الإسلاميّة .

والعوائد والتقاليد سواء منها التقاليد العربيّة أو التّقاليد غير العربيّة إنّما كانت كلها معارضة لدعوة الإسلام ، فكانت دعوة الإسلام في شمولها، ونعني بشمولها تناولها لمختلف نواحي التّفكير الّذي يتصادم مع جميع الأوضاع الدّينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة ، وفي عمومها،

ونعني بعمومها تناولها للآدميين جميعا بما يستغرق عنصريّاتهم وأوطانهم وأجناسهم ولغاتهم وألوانهم ، فإنّها بذلك أصبحت متعارضة تعارضا شاملا كليّا مع جميع الأوضاع العمليّة والاعتباريّة التي كانت تقسم العالم يوم توجّهت الدّعوة الإسلاميّة إليه .

فجاء منهج الدّعوة الإسلاميّة يتناول الموضوع الأساسيّ الكليّ الذي من شأن الإنسان إذا أدركه أن يدرك جميع ما بين هذه الدّعوة والدّعوات الأخرى التي تقوم في وجهها من الفوارق بصورة يستطيع أن يتبيّن بها حقيقة الدّعوة الإسلاميّة من الأساس الّذي تكون عليه هيئة الفروق الواضحة بين غيرها وبين جميع تلك الاعتبارات الأخرى من ذهنيّة وعمليّة .

فوضع الإسلام من أوّل مرّة مشكلة الوجود للنّظر ، ودعا النّاس إلى أن ينظروا في حقيقة وجود الكون قبل أن ينظروا في حقيقة وجود الإنسان ، وأن يضعوا أنفسهم في وضعهم الطّبيعيّ من هذا الكون الأعظم ، ثمّ أن يبحثوا في سبيل إدراك حقيقة الكون ليتوصّلوا من إدراك حقيقة الكون إلى إدراك حقيقة الإنسان . وبذلك وضع نظريّة الوجود فجعلها محلّ الدّعوة التي وجّه بها الإسلام جميع المدعوين إلى إدراك حقيقة الوجود بصورة تشمل الكون كلّه فيما يرجع إلى الطّبيعة : من الطّبيعة السّماويّة والطّبيعة الأرضيّة اللتين هما معرض التغير والكثرة وما يرجع إلى ما بعد الطّبيعة الّذي هو معرض الثّبات والوحدة ، ثمّ ما يرجع إلى الإنسان باعتبار موقعه في وجوده من الطّبيعة، واعتبار موقعه في مبدئه ومعاده ممّا بعد الطّبيعة ، ليتناول ذلك نظر الإنسان إلى حقيقة الإنسان عقلا وانفعالا وسلوكا ، يعني فيما يرجع إلى الحكمة العقليّة والحكمة النّفسيّة والحكمة الأخلاقيّة .

وبذلك أصبح موضوع النّظر الدّيني الّذي نادى به الإسلام ووجّه إليه عين موضوع النّظر الفلسفيّ إذ تناول الإنسان في المدركات العقليّة والعواطف النفسيّة والمسالك الأخلاقيّة ، وتناول الطّبيعة وما بعد الطّبيعة على السّواء .

ولا شكّ أنّ جملة مواضيع البحوث الفلسفيّة لا يمكن أن تعدو هذه المواضيع ، فأصبح النّظر في الموضوع بين الإسلام وبين الفلسفة على

عموم طرائقها ومختلف مناهجها موضوعا واحدا ، وهذا الاتحاد في موضوع النّظر بين الإسلام وبين المذاهب الفلسفيّة يكون مقتضيا من باب أولى اتّحادا آخر بين الإسلام وبين جميع الدّعوات الدّينيّة ، لأنّ المواضيع الّتي تتناولها الأديان المختلفة من كتابيّة وغير كتابيّة ، ممّا يرجع إلى نظريّات الأديان فيما بعد الطّبيعة هي الّتي اتّحدت فيها نظرة الإسلام إلى موضوعه مع نظرة الأديان الأخرى إلى موضوعها وإن اختلفت مسالك النّظر وكيفيّته .

موضوع الوجود :

وبهذا أصبح الموضوع الّذي يدعو الإسلام إلى النّظر فيه وهو الوجود هو الموضوع الّذي لم يزل النّاس متعلّقين ببحثه والنّظر إليه سواء أكان ذلك بالدّعوات الدّينيّة أم كان ذلك بالدّعوات الحكميّة الفلسفيّة .

ولكنّ النّتائج الّتي نادى الإسلام بأنّ النّاس ينتهون إليها من نظرهم في هذا الموضوع المشترك وهو الوجود .. قد كانت مختلفة عن جميع النّتائج الّتي انتهت إليها من النّظر في هذا الموضوع أيضا جميع الدّعوات الدّينيّة وجميع الدّعوات الحكميّة الفلسفيّة ، فكان من الضّروري أن يكون منهج النّظر هو الّذي يقضي بهذا التّباين والاختلاف إذا كان الموضوع واحدا وكان النّظر الإنساني واحدا وكانت النّتائج متخالفة ، فكان من الضّروري أنّ الأسلوب الّذي ينبغي أن يسير عليه النّظر في الدّعوة الإسلاميّة يختلف عن الأسلوب الّذي كان يسير عليه النّظر الإنسانيّ في موضوع الوجود في الدّعوات الأخرى الدّينيّة والفلسفيّة على السّواء .

وكان الإسلام ينادي بأنّ هذه النّتائج الّتي انتهت إليها جميع الأديان على تعدّدها واختلافها لم تكن صحيحة ولا معصومة من الخطأ ، وأنّ جميع المذاهب الّتي انتهت إليها الدّعوات الحكمية لم تكن كذلك موفقة ولا مصيبة فكان من الطّبيعي أن يدعو النّاس إلى أن ينظروا بأسلوب غير الأسلوب الّذي كانوا ينظرون به .

قد بدأت الدّعوة القرآنيّة المتّرددة تنادي بهذا المعنى وهي أنّ الإنسان لا يستعمل مداركه على ما ينبغي له أن يستعمل مداركه ، بل لا يستعمل

مداركه على ما تقتضيه طبيعة تلك المدارك ، فبيّن أنّ الّذين انتهوا إلى النّتائج المخالفة للدّعوة الإسلاميّة إنّما كانوا من غير ذوي الألباب ، بل زاد فنادى بأنّهم كانوا من عادمي الحواس لأنّه وإن كانت لهم عيون وآذان فإنّهم لا يسمعون بها ولا يبصرون بها ، وإذا كانت لهم قلوب فإنّهم لا يدركون بها لأنّ قلوبهم كانت جوفاء ليست بذوات ألباب .

وعلى هذا فإنّ الإسلام يعتبر مناديا بأنّ الطّريق الّذي كان منه النّاس يتوصّلون إلى الوجود لينظروا فيه قد كان طريقا غير مستقيم ولا رشيد ، وأنّه ينبغي لهم أن يسلكوا في النّظر إلى الوجود طريقا آخر ينبغي أن تكون لهم ألباب يتميّزون بها عن عقول الآخرين ، وأن تكون حواسّهم ذات اتّجاه وذات معان باطنيّة تختلف عن استعمال النّاس لحواسّهم ذلك الإستعمال الّذي كان ينتهي بهم إلى المدارك المختلّة .

وهنا أصبحت للاسلام بالطّبع نظريّة توجّه إلى مذهب معيّن في المعرفة وفي طرق تحصيلها ، فتكون بذلك ما نسمّيه بالمذهب الإسلامي في نظريّة المعرفة ، وهذا المذهب لم يكن أبدا بمذهب راجع إلى مذهب من المذاهب المعروفة الرّائجة يومئذ في نظريّة المعرفة ، وهي المذاهب الّتي كانت تتقسّم الحكمة اليونانيّة في هذه النّظريّة بين السفسطائيّين وبين الواقعيين ، على اختلاف ما بين الواقعيين من حاسيين وتجريديين وعقليين ، فكانت الدّعوة الإسلاميّة مبنيّة أوّلا على إثبات حقائق الأشياء ، مبنيّة على المنهج الواقعيّ المخالف لمنهج السّفسطائيّة المنكرين لحقائق الأشياء أو المنكرين لإمكان العلم بها ، فجاء الإسلام يؤكد للنّاس أنّ حقائق الأشياء ثابتة وأنّ النّاس يستطيعون أن يدركوا حقائق الأشياء إذا عصموا أنفسهم من المضلّلات والعوائق الّتي كانت تفصل بينهم وبين إدراك حقائق الأشياء ، ثمّ لما اتّجه إلى الواقعيّة لم يأخذ الواقعيّة الحسيّة الّتى تنكر الثّبوت العقليّ ، ولا الواقعيّة العقليّة الّتي تنكر الثّبوت الحسيّ ، ولا الواقعيّة التّجريبيّة الّتي تعطّل كلاّ من الثبوت العقليّ والثّبوت الحسيّ على التّجربة .

منهج جديد فى النّظر وتحصيل المعارف :

ولكنّه دعا إلى منهج جديد ، دعا إلى منهج فى تحصيل المعارف ،

تتساند فيه الحاسيّة والعقليّة على ذلك المعنى من الاستعمال العجيب الّذي ابتكره القرآن الكريم فى كلمة النّظر ، فقد كان النّظر مستعملا في معنى النّظر الحسيّ ، فاستعمله القرآن في معنى نظر آخر ، وهو الّذي عرّفه العضد في "**المواقف**" بأنّه الفكر الّذي يطلب به علم أو غلبة ظنّ .

واستعمل كلمة النّظر على معنى من الكناية فيه تحويل الكلمة إلى المعنى الّذي خرجت به عن المعنى الوضعيّ الأصليّ ، مع التفات دائم إلى المعنى الأصليّ ، وهو معنى الكناية الّذي يستعمل فيه اللّفظ فى غير ما وضع له مع جواز إرادة المعنى الأصليّ الّذي وضع له ، أو هو على نوع من استعمال المشترك في معنييه ، بناء على قول القائلين بذلك من الأصوليين ، أو من استعمال اللّفظ في حقيقته ومجازه ، بناء على قول الّذين يقولون بذلك أيضا ، وعلى كلّ حال فانّ كلمة "النّظر" أصبح لها في الاستعمال القرآنيّ الشّريف مدلول خاصّ بها ، وهو النّظر إلى الأشياء نظرا حسيّا لا يقف عند معنى الإدراك الحسيّ ، وإنّما يتّجه إلى جعل الإدراك الحسيّ طريقا إلى الإدراك العقليّ ، وإلى جعل الإدراك العقليّ متولّدا من الإدراك الحسيّ ومستندا إليه ، وهو المعنى الّذي قلنا إنّه معنى تساند بين الحاسيّة والعقليّة يشير إليه الاشتراك فى معنيي كلمة النّظر ، والاستعمال العجيب الّذي استعملت به هذه الكلمة في مجال استعمالاتها فى القرآن العظيم .

وبهذا المعنى من الرّبط بين الحاسيّة والعقليّة فإنّ دعوة القرآن ربطت بين الطّبيعة — الّتي هي موضوع الإدراك الحسيّ — وبين ما بعد الطّبيعة ، الّتي هي المجرّدات ، الّتي هي الإدراك العقليّ ، بصورة جعلت الحسّ ممتزجا مع العقل ، والمدركات الحسيّة معصومة باستنادها إلى النّتائج الّتي وراءها من المدركات العقليّة .

والمدركات العقليّة معصومة أيضا باستنادها إلى أصولها وأسسها ومقدّماتها الّتي هي المدركات الحسيّة ، ثمّ جعل الفكر الّذي هو كما قلنا في معنى النّظر طريقا إلى تحصيل العقيدة ، وجعل العقيدة متحكّمة في السلوك ، بحيث إنّه مزج مزجا عجيبا بين هذه العناصر الّتي كانت متنافرة متناثرة وهي الفكرة والعقيدة والسّلوك .

وبقطع النّظر عمّا بين المنهج الإسلاميّ – كما يتّضح لحضراتكم – وبين المناهج الأخرى في نظريّة المعرفة من اختلاف بين الّذين يبنون الإدراك علي غير الطّريق العقليّ ، وهم أصحاب الحدس أو اللّقانة ، وبين الّذين يفكّكون بين المنبعين : منبع العقيدة ، ومنبع الفكرة .. فإنّنا نرى أنّ هذا المزج الّذي بنيت عليه الدّعوة الإسلاميّة فيما بين الفكر والعقيدة والسّلوك قد اعتبر أساسا للتّربية العقليّة والتكوين الذهنيّ، هو المنهج الّذي ربّي عليه المسلمون بدعوة القرآن العظيم وبدعوة السنّة النّبويّة المطهّرة .

وهذا المذهب إذا تقوّم بما تتقوّم به المذاهب كما رأيتم فانّه لم يقع نشره بين الّذين دعوا إلى الأخذ به واتّباعه بطريقة التّلقين أو بطريقة التّقرير ، ولكنّه مذهب ألقي في نفوس الّذين دعوا إلى اتباعه بطريقة المران والتّربيّة ، وهو المظهر الّذي جاءت به دعوة القرآن تردّد الجزئيات الرّاجعة إلى هذا الكليّ ، بصورة يسلكها المربّي في إلقاء جزئيات النّظريّة الكلّية إلى نفوس الّذين يريد تكوينهم على منهجه التّربوي ، بصورة تعتمد على الجزئيات وتقارن بها حتّى تنتهي بها إلى الإدراك الكليّ الّذي هو مشاع بين كلّ جزئيّة من الجزئيّات فيما تتلاقى فيه تلك الجزئيات من المدرك الكلّي ، ولكنّه ليس مصرّحا به على معنى التّلقين أو على معنى التّقرير ، وإنّما هو مأخوذ من تتابع الجزئيّات على طريق الاستنتاج .

ثلاثة مسالك للسنّة النّبويّة في التّربية :

وكذلك جاءت سنّة النّبيّ – صلّى الله عليْه وسلّم – تسلك ثلاثة مسالك للوصول بهذه المعاني الّتي تؤلف المنهج الذّهنيّ أو منهج المعرفة للدّعوة الإسلاميّة إلى نفوس أتباع الدّعوة الإسلاميّة .

المسلك الأوّل : هو مسلك البيان ، وهو ما جاءت به أحاديث النّبيّ – صلّى الله عليْه وسلّم – في محاوراته وخطبه وحكمه ورسائله وغير ذلك ، من بثّ تلك المعاني وترديدها في صورها الجزئيّة وربطها دائما بمعاني المدارك الكليّة الّتي ينبغي أن تنتهي إليها .

والطّريق الثّاني : هو طريق السلوك النّبويّ الكريم المعصوم ، فإنّ سلوك النّبيّ — صلّى الله عليه وسلّم — كان يعتبر قدوة ومثالا ، فكان ذلك السلوك يلقي معاني جزئيّة أيضا ذات شيوع كلّيّ وذات تلاق في نقط مبدئيّة في نفوس الّذين يتّخذون ذلك مثالا ويحاولون بالعامل الإيمانيّ أن يطبعوا سلوكهم ما استطاعوا على طابع السلوك النّبويّ الكريم .

والطّريق الثّالث : هو طريق المراقبة ، ونعني بذلك مراقبته — صلّى الله عليه وسلّم — سلوك أمّته كما يراقب المربي سلوك تلاميذه ، فهو يمكّنهم من حرّية السلوك على معنى أنّهم شاعرون بأنّ هدف سلوكهم الّذي يطابقونه بسلوكه فيكون رشيدا ، أو ينحرفون عنه بسلوكهم ، فيكون سلوكهم غير رشيد .. إنّما هو المبادىء القرآنيّة الّتى انطبعت في نفوسهم من تردّد تلك المعاني الجزئيّة الّتي ردّدها القرآن العظيم .

فكان — صلّى الله عليه وسلّم — يراقبهم بما هو مأخوذ به — صلّى الله عليه وسلّم — بأنّه لا يقرّ على منكر ، وهذا هو المعنى الّذي من أجله جعل العلماء السنّة منقسمة إلى أقسامها الثّلاثة المعروفة الّتي هي القول والفعل والإقرار ، ومن هذه الطّرق المتعدّدة المتلاقية تأصّلت في المسلمين روح الفكرة الإسلاميّة ، وانطبع فيهم ذلك المنهج من مناهج المعرفة الّذي هو منهج الثّقافة الإسلاميّة ، وهذا المعنى الّذي تأصّل فيهم ما تأصّل بغير طريقة التّلقين والتّقرير ، ولكنّه تأصّل بالمران والتّربيّة ، وبتعاون التّعليم والمثال والمراقبة فإنّه قد تكوّن فيهم بصورة بقيت متأصّلة في نفوسهم ، موقورة فيها محفوظة عندهم ، اعتقادا ، وسلوكا .

ولكنّها لم تكن تبرز في معرض التّقرير ولا معرض التّأصيل ولا معرض التّفصيل ... نظرا إلى أنّها أصبحت حاصلة عندهم بكيفيّة تلقائيّة جعلت سلوكهم مطبوعا على ذلك ، وتفكيرهم مطبوعا على ذلك ، بدون أن يتعاطوا الوصف أو التقرير لتلك المدارك الذّهنيّة الّتي بني عليها اعتقادهم وسلوكهم ، فكانوا بهذا المعنى مستغنين عن معاني التّقرير والتّفصيل والتّعليل للعقيدة استغناء يرجع إلى تشابه المدارك المكوّنة

لعقليّاتهم ونفسيّاتهم باعتبار تشابه وضعهم قبل الإسلام وتشابه وضعهم مع الإسلام بصورة جعلت الجيلين الفاضاين المتمازجين ... وهما جيل الصّحابة وجيل التّابعين الّذين نشأوا معهم وتكوّنوا بهم وامتزجوا بهم امتزاجا مطلقا ... جيلا كما هو معروف في كتب علم العقائد مستغنيا عن التّقرير للعقائد وعن الجدل فيها وتفصيلها والبرهان عليها ، نظرا إلى أنّ الموقّر من تلك العقائد في نفس كلّ فرد من الأفراد إنّما كان عين الموقّر في نفس جميع الأفراد الآخرين ، فحيث تساوت المدارك وتشابهت كان ذلك مغنيا عن جميع المعاني التّقريريّة والجدليّة والاستدلاليّة الّتي إنّما يلتجأ إليها عندما يراد نقل فكرة إلى فكرة أو استخراج فكرة من بين فكرتين .

ثمّ إنّ تبدّل الجيل وانقراض الصّحابة والتّابعين وهو التبدّل الّذي ظهر في أواخر القرن الأوّل من التّاريخ الهجريّ إنّما جاء تبدّلا مقتضيا لنقل العقائد الدّينيّة أو المدارك الأساسيّة للتّعاليم الدّينيّة من وضعها التّلقائي الّذي كان موقّرا في النّفوس إلى وضع آخر أصبح من الضّروريّ أن توضع عليهم لأجل أن تصل إلى أصل النفوس النّاشئة الّتي لم يكن بينها – لأسباب كثيرة – ما كان بين الجيلين الفاضلين إلى أواخر القرن الأوّل من تشابه المدارك والمكوّنات .

فلزم حينئذ أن يدخل بهذا المنهج الإسلاميّ الّذي كان المسلمون يسيرون عليه ولا يتكلّمون فيه ويجدونه ولا يصفونه ... كان من الضّروريّ أن يدخل دور الوصف الّذي هو دور الكلام ، وهنالك نشأ الكلام الّذي هو عبارة عن الجدل في العقيدة لا على العقيدة ، فإنّه لا يخفي أنّ علم الكلام ليس معرفة العقائد وإنّما هو تكوين الطّرق الجدليّة لإثباتها .

علم الكلام :

فقد عرّف العضد في "**المواقف**" علم الكلام بقوله : "ملكة يقتدر بها على إثبات العقائد الدّينيّة بإيراد الحجج ودفع الشّبه" . وعرّفه سعد الدّين التّفتازاني في "**المقاصد**" اختصارا لهذا المعنى بقوله : "العلم بالعقائد الدّينيّة عن أدلّتها اليقينيّة" . فمعرفة العقيدة ليس

موضوع علم الكلام ، فكان الَّذي نشأ في أواخر القرن الأوّل إنَّما هو الكلام لا العقيدة ، فالعقيدة كانت معروفة مؤصّلة ، وربَّما كان ثبوتها في نفوس معتقديها أقوى من ثبوتها في نفوس الَّذين دخلوا بها دور الجدل والكلام ، ولكنّ الحاجة إلى الكلام تولَّدت ، فتولَّد الكلام بتولَّد الحاجة إليه .

وهنا جاءت صعوبة الموقف حيث إنّ الَّذين أرادوا أن يتكلَّموا في العقيدة – بعد أن لم يكن متكلّما فيها من قبل – قد وجدوا أنّ المدارك الَّتي بين أيديهم إنَّما كانت مدارك غامضة ، لأنّ الجيل السَّابق لم يكن يعطي المدارك تفصيلا ، ولم يكن يقرّرها تقريرا ، ولم يكن يستدلّ عليها استدلالا ، فإذا أردنا أن نقرّرها وأن نفصّلها وأن نستدلّ عليها فإنَّنا لا محالة سندخل عليها عنصرا لم يكن رائجا ولم يكن معروفا عند السَّلف الفاضل ، فلزم أن يستعان بمدارك جديدة ، منها ما هي مدركات طبيعيَّة ، ومنها ما هي مدركات بيانيَّة ، ولذلك كان المتكلّمون الأوّلون معدودين في عداد الخطباء ، وناهيكم بواصل ابن عطاء .

ومنها مدارك من المعارف الأجنبيَّة والحكم الَّتي بدأت تشيع في أوائل القرن الثَّاني في مجال المعارف الإسلاميَّة ، ومجال اللّغة العربيَّة ، ممَّا لم يأت به الدّين ووجد المتكلّمون أنفسهم في حاجة إلى الاستعانة به كمدرك من المدارك ، أو عنصر من عناصر المدارك لإثبات الحقائق الدّينيَّة الَّتي أرادوا إثباتها من طريق التَّقرير والتَّفصيل والتَّعليل .

وفي هذا الموقف الجديد وهو موقف نشأة علم الكلام في أواخر القرن الأوّل وأوائل القرن الثَّاني ... تناول المتكلّمون بمداركهم العقليَّة الجديدة ، ومداركهم البيانيَّة ، ومداركهم الَّتي هي من مقتضى الفطرة السَّليمة ، تناولوا العقائد الَّتي كانت مقرّرة بدون تفصيل ولا تعليل ليفصلّوها ويعلّلوها ، ولأن يمسكوها بهذه الآلات الجديدة الَّتي أخذوها إمَّا من طبيعة العقل الإنسانيّ ، وإمَّا من طبيعة البيان ، وإمَّا من آثار

الحكم المختلفة ، فكان نتيجة ذلك أنّهم استطاعوا أن يحكموا الكثير ممّا أرادوا أن يتناولوه من العقائد ، وأن يتناولوه تناولا سليما بالآلات الجديدة الّتي وضعوها ، وأنّهم في ناحية أخرى قد تفلّتت عنهم كثير من الحقائق فلم يستطيعوا إحكام إمساكها أو تكسّرت أو تشعّبت بين الآلات الّتي أرادوا أن يمسكوها بها ، ممّا لم يكن منطبعا عليها ولا منطبعة عليه .

وهنا أقدم أصحاب الآلات الجديدة — وهم علماء الكلام — على أن يتناولوا جميع المسائل الدّينيّة الاعتقاديّة بالآلات الجديدة الّتي وضعوها فاطمأنّوا إلى أنّهم تناولوا كلّ شيء ، ولكنّ النّاظرين إليهم قد حكموا عليهم بالتفصيل ، حكموا عليهم بأنّهم استطاعوا أن يحكموا شيئا ويفلت منهم شيء آخر ، فجاء الاحتياط فى فكر النّاظرين النّاقدين بين ما عهدوا وبين ما وجدوا .

مواقف وفرق :

فالّذي عهدوه من المبادىء الإسلاميّة الّتى نبدو فى العقيدة ، والّتى هى مبنيّة على المنهج التّوجيهيّ النّظري ، يختلف فى أمور كثيرة مع ما وجدوا من مقالات المتكلّمين . فالمتكلّمون اطمأنّوا إلى ما وجدوا ولم يبالوا بمطابقة ما وجدوا لما عهد النّاس ، والنّاس وجدوا الانحراف عن بعض ما عهدوا ، فتركوا الكلام وأعرضوا عنه وتمسّكوا بالأمر الّذي عهدوا ، ولم يقيموا وزنا لما وجدوا ، فنشأ التّقابل بين المنهجين وهما منهج السنّة ومنهج الاعتزال .

وتوقّف الجمهور أمام هذا التّقابل فتمسّكوا بالسنّة ولم يقبلوا أن يتركوا ما عهدوا من أمر دينهم ، وتعجّب أولئك الباحثون من إعراض الجمهور عنهم ، فتمسّكوا بمقالاتهم وهم مطمئنون إلى أنّهم تناولوا ما كان يحكم النّاس عليهم بأنّهم لم يحكموا تناوله .

وبدأت المناظرات والمجادلات الّتى كانت عبارة عن هجوم كلاميّ جدليّ قويّ من طرف المتكلّمين ... على الّذين أحجموا وامتنعوا من سلوك هذا المسلك الكلاميّ الجديد ، وأصبح النّاس فى القرن الثّانى

بين رجليـن : بين رجـل واقف لا يريد أن يسير في طريق التّقريـر والتّعليل ، وهم جمهـور المسلمين الّذين يسمّون أهل السنّة والجمـاعة ، وبين رجـل سادر ذاهب فى سبيـل التّعليـل والتّقريـر ، سواء استطـاع أن يحكم الأمـور على وجههـا أو لزمـه أن يرغمهـا بعض الإرغـام بـالنّسبـة إلى تلك المتفلّتـات . وهذا الرّجـل السّادر هو الّذي يمثّلـه المتكلّمـون .

ومضـى القـرنـان الثّانـى والثّالث فى حرب طاحنـة بين السنّة الإسلاميّة وبين الـكلام النّاشيء ، وزاد هذه الحرب تسعيـرا اضطهـاد الحـكم الّذي اقتـرن بدعوة المعتزلة حتّى استهلّ القرن الرّابـع ، ونشأ في القرن الرّابـع رجـل ثـالث بين الواقف والسّادر وهو الّذي نسميّـه المـاشي المتّئد ، وهذا المـاشي المتّئـد هو الّذي يتمثّل لنـا فى طريقـة الإمـامين الأشعريّ والمـاتريـديّ ، وهي الطّريقـة الّتى انبنت على أصول عميقـة الجذور فى معنى الحـكمـة في أنّهـا بنيت أوّلا على عدم التزام التّقليد فى النّظريّات الفلسفيّة ، الّتي هى مستمـدّة من الفلسفـات الأجنبيّة ، وعلى البحث في الفلسفـة الأجنبيّة بذاتهـا ، ولا سيّمـا البحـوث الّتى قـام بهـا الأشعريّ والّتى انتهي بهـا إلى نظريّات تعتبـر مبتـكرة أو إحيـاء لنظريـات مهجـورة فى الفلسفـة اليونـانيّة ، كنظريّة الجوهر الفرد ، وكنظريّة أنّ الصّفـة ليست عين الذات ، وليست غيرهـا ، إلى غير ذلك من النّظريّات الرّاجعـة إلى مـا يسميـه أرساطـاليس : بالفلسفـة الأولى ، ثمّ إلى ردّ الدّقـائق من العقيدة الّتى كـانت متفلّتـة لترجـع إلى مـا كـانت عليـه ، بدون تشعيب ولا انحـراف ممّا تنـاولهـا من تسليط الآلات الّتى كانت قـاصرة عن أن تتنـاولهـا فى الأحـكـام ، ثمّ التـزام المحـافظـة على المقـالات السنّيـة بـدون خـروج عنهـا أبـدا .

وبذلك تطوّر الـكلام من الـكلام الاعتـزاليّ إلى الـكلام السنـي. ونشأت لاسنـاد الـكلام السنّيّ نظريّات إسلاميّة فى المسائل الفلسفيّة العـامّة حين رأوا المحـافظة على المقـالات السنيّة ورأوا الانفـكـاك عن التّقليد الأجنبيّ ، ورأوا التهجـم على الفلسفـة لتنقيحهـا وتهذيبهـا ، ورأوا أنّ المتفلّتـات قد أصبحت منتظمـة غير متفلّتـة فتقبّلـوا الطّريقـة الأشعريّة ، وبدأ النّاس يقبلـون عليهـا ، فأقبـل عليهـا الّذين كـانوا واقفين ، وتراجـع إليهـا كثير

من السّادرين إقبالا وتراجعا كانا قاضيين بأن لا يأتي القرن السّادس حتّى تكون الطّريقة الكلاميّة الأخرى وهى طريقة المعتزلة قد انقرضت .

وبذلك نرى أنّ الفكرة الإسلاميّة لم تبرز بصورة خالصة نيّرة إلاّ فى القرن الرّابع حين تهذّب علم الكلام بالاهتداء إلى الجمع بين المدارك العقليّة الّتى تقرّر العقيدة وتفصّل بها ، وبين المقامات السنّية الّتى حاد عن شيء منها المتكلمون الأوّلون .

ومن يومئذ — منذ برزت الفكرة الإسلاميّة بروزها الحقيقيّ فى القرن الرّابع على يدي الأشعريّ والماتريدي — أصبحت هذه الفكرة تعيش فى عراك مع الفلسفة ، لأنّ الفلسفة اليونانيّة قد دخلت بقضّها وقضيضها فى عمود التّفكير العظميّ ، فجاء الفلاسفة الأوّلون من بعد الكنديّ وخاصّة الفارابي وإخوان الصّفاء فجعلوا غايتهم تحكيم الفلسفة اليونانيّة فى مناهج التّفكير الإسلاميّ ، إمّا على طريقة من إبعاد الفكرة الدّينيّة تماما ، واعتبار الدّين عملا تطبيقيّا لا تفكيرا ، لا يتنافي مع الحكمة ولكنّه يخضع لها ، وهى الطّريقة الّتي حاولها الفارابي إذ جعل الدّين عنصرا من عناصر السّلوك المدنيّ فقط فى كتاب **"إحصاء العلوم"** .

وبين الطّريقة الأخرى وهي طريقة الخلط الّتى حاولها إخوان الصّفاء وهى أن يخلطوا العقيدة الإسلاميّة بالمذاهب اليونانيّة فى الطّبيعة وفيما بعد الطّبيعة وفى الجسم وفي الرّوح وفي الفكر وفي السلوك بصفة جعلوا معها عنوان طريقتهم كما قال القفطيّ :

إنّه متى انتظمت الفلسفة اليونانيّة والشّريعة العربيّة فقد حصل الكمال فحينئذ هم كانوا ينظرون إلى الشّريعة العربيّة بنظرهم إلى الشّيء النّاقص الّذي لا يمكن أن يحصل له الكمال إلاّ بامتزاجه بالفلسفة اليونانيّة ، وكانت طريقة الاعتزال تقوم إلى جنب هاتين الطّريقتين ، فهى لم تكن تبعد النّظريّة الدّينيّة عن مجال النّظر الحكميّ ، ولم تكن تخلط خلط التّكامل كما حاول إخوان الصّفاء ولكنّها كانت تعتمد طريقة التّأويل فأصبحت المناهج بين إبعاد وخلط وتأويل .

ابن سينـا وطريقته :

وظهـر ابن سينـا فى القرن الخـامس فحـاول أن يعتـدل فجعـل الفلسفة اليـونـانيّة هى العروة الّتى ينبغى أن يتمسّك بهـا ، وظنّ أنّه لا داعي إلى الخلاف بين مقتضيـات الفلسفـة وبين مقتضيـات العقيدة ضرورة أنّه فى كتـاب "**الإشارات**" فى مسائل كثيرة من مسائل المعـاد والجزاء وغيرهـا ، يقـرّر الطّريقـة الّتى يذهب عليهـا هو فى الغـالب ، اختيـارا لـلأفلاطونيّة الحديثـة ثمّ يقول : وإذا ثبت شيء آخـر من أمر آخـر فلا مـانـع منـه حينئـذ ، فهو يرى معنى من التّفكيك بين مقتضيـات الفلسفة والمقتضيـات الدّينيّة كأنّه يطمئنّ إلى أنّ المقتضيـات الدّينيّة إن قـامت على طريقـة الإشراق الّتى يدعو إليهـا فقد انتهت إلى الحقيقـة ، وإلاّ فهي ظواهر لا مـانع من أن يتمسّك النّاس بهـا ، لا سيّمـا وقد علّل ذلك بأنّه يعين على حسن التّهذيب ، وعلى التّكوين الخلقيّ للنّاس ، وأنّه يرى أنّ تلك الأمـور ليست بحقـائق فى ذاتهـا ولـكنّهـا ذرائـع لـلاصلاح الإنسانـىّ .

وقامت ثـورة الإسلام من جديد على هذه المناهج وهى منهـج الإبعـاد ، ومنهـج الخلط ، ومنهـج التّأويل ، فجعلـت ابن سينـا الهدف من الثّورة ، وذلك فيمـا ظهـر بـه الإمـام الغـزالـي فى كتـابه "**تهافت الفلاسفـة**" إذ بيّن أنّ الّذين تمسّكوا بـالفلسفـة اليونـانيّة قد خلطـوا بين مدركين : بين مدرك الطّبيعـة ومدرك مـا بعـد الطّبيعـة .

فبيّن أنّ المعـارف الطّبيعيّة التّجريبيّة لا مجـال للخلاف فيهـا بين الدّين وبين الحكمـة ، وأنّ المعارف الّتى تتعلّق بالعلم الإلهىّ أو بما بعد الطّبيعـة هى الّتى لابدّ من أن يقـام فيهـا الفارق الواضح ، بين النّظريّة الدّينيّة الّتى تستمـدّ من أصول غير الأصول الّتى تستمـدّ منهـا النّظريّات الفلسفيّة وبين النّظريّات الفلسفيّة الّتى طـالمـا خاطـت بهـا .

وإذا كان ابن رشد قد جـاء فى آخـر القرن السّادس يحـاول تعديل موقـف الغـزالـي فـانّـه عـاد إلى ربط الفلسفـة اليونـانيّة بالحكمـة الإسلاميّة ، على طريقـة التزم فيهـا تقريبـا الفلسفـة الأرسطـاليسيّة ، ولم يسلك مسالك التّوفيـق الّتى سلكهـا ابن سينـا فى كتـاب "**الإشارات**" ولـكنّـه بيّن أنّ

المعاني الّتي لا تنتظم معها الحقائق الدّينيّة مع نظريّات الفلسفة الأرسطاليسيّة فهي إمّا معان مؤوّلة وإمّا من المتشابه ، بحيث إنّه لا يمكن أن يعتقد في نظريّة من النّظريّات الإسلاميّة إذا كانت مخالفة لمنهج من مناهج نظر الفلسفة الأرسطاليسيّة .

وكان يعاصر ابن رشد في الحقبة نفسها الإمام فخر الدّين الرّازي ، فكان يسلك طريقة مناهضة لطريقة ابن رشد ، إذ يشيد على أساس الأشعريّ والغزالي ويتناول الفلسفة كلّها على منهج إسلاميّ خاصّ ، على الطّريقة الّتي سلكها الأشعريّ ، ويمزج الكلام بالحكمة كما يعنون على ذلك كتابه الّذي سمّاه **"محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الفلاسفة والمتكلّمين"** .

واندفعت طريقة الكلام الجديدة وراء الإمام الرّازي ، وهي الطّريقة الّتي تتناول الفلسفة كلّها بمختلف فروعها تناولا إسلاميّاً أو تمزجها بعلم الكلام ، ولا تعتمد على كتب الفلسفة لتكون مقدّمات أو أسانيد للمباحث الكلاميّة .

وعلى ذلك درجت سلسلة المتكلّمين الّذين طبعوا الفلسفة بالطّابع الكلاميّ أو طبعوا الكلام بالطّابع الفلسفيّ ، من الّذين جاؤا بعد الإمام الرّازي أمثال الأرمويّ والبيضاويّ والعضد وسعد الدّين التّفتازاني والسيّد الشّريف الجرجاني إلى ابن الهمام والخيالي وعبد الحكيم السيلكوتي وهم الّذين يعتبرون من القرن السّادس حتّى القرن الحادي عشر وما بعده ، أعلام الفكر الإسلاميّ .

القرن السّادس والفكرة الإسلاميّة :

فالقرن السادس الذي يعتبر عند الكثيرين نهاية للتّفكير الإسلاميّ أو وقوفا أو انحطاطا أو انحدارا. .

نحن في نظرنا إلى الفكرة الإسلاميّة في خفائها ومدافعتها في سبيل البروز، وما تجد من البروز أحيانا وما تجد من الانطفاء تارة أخرى، إنّما نعتبر القرن السّادس قرن انتصار الفكرة الإسلاميّة.

نعم إنّ القرن السّادس يعتبر ابتداء تأخّر، أو ابتداء انكماش، أو ابتداء جمود، بسبب أمور أخرى حافّة بالفكر، وليست راجعة إلى ذاته، وهي الأزمات الاجتماعيّة والسياسيّة الّتي أبرزت القرن السّادس في نظر المؤرّخين للفكر الآن بصورته المشهورة، باعتبار أنّه قرن التدلّي، ذلك التدلّي الذي كان موجودا بعض الشيء لا محالة، ولكنّه كان راجعا إلى ما أحاط بالفكر الإسلاميّ من أزمات سياسيّة واجتماعيّة، ومن يومئذ بقي الفكر الإسلاميّ في أفق التّفكير كمثل النّجم الّذي يبدو ويختفي، كانت معالمه غير واضحة ومناهجه غير مضبوطة، وكلّ من وجد موضوعا متّحدا بين النّظريّات الإسلاميّة وبين النّظريّات الأخرى ظنّ أنّه يستطيع أن يحسن إلى الإسلام بتوجيهه بنظريّات غير مستمدّة من الأصول الّتي بنيت عليها الدّعوة الإسلاميّة، فلو أدركوا أنّ لهذه الفكرة أو لهذه الثّقافة ضابطا يعتمد على أصولها الأربعة : الّتي هي الرّوح والمادّة والوضع والحركة.

فروح الفكرة الإسلامية هو النّظر، ومادّتها هي العلوم كلها بقطع النّظر عن العلوم الإسلاميّة الخاصّة والعلوم الإسلاميّة العامّة، والوضع الّذي يقتضيه هذا المنهج للمادّة المختلفة الّتي يتكوّن منها جوهر هذا المنهج، وهو الوضع التّناسبيّ الّذي يجعل من كلّ علم من العلوم حقيقة نسبيّة غير قائمة بذاتها قياما انفصاليًّا، ولكنّها مستندة إلى غيرها من العلوم، وهي الطّريقة الّتي مزج فيها المنهج الإسلاميّ بين العلوم الحكميّة والعلوم الدينيّة، وبين العلوم العقليّة، والعلوم النقليّة، وبين العلوم اللّغويّة والعلوم الفكريّة.

وأمّا الحركة فهي عبارة عن حركة التّواصل الّتي بين العلوم، بصورة تجعل كلّ علم من العلوم يتّخذ مقوّماته وعوامل نقده الذّاتي من اتّصاله بالعلوم الأخرى، على معنى من التّواصل الملقّح المجدّد.

فإذا كنّا بالأمس قد نادينا بالفكرة الإسلامية فإنّما ننادي بالعود إلى هذا المنهج الحكميّ، وهو المنهج الّذي ينبغي أن يراعي دائما في روحه ومادّته ووضعه وحركيّته، وبذلك نستطيع أن نوقف التّفكير الإسلامي في صفّ المناهج الفكريّة العالميّة، ليكون قرينا لها وواقفا في صفها لا أن يكون مستعبدا لها، وأسيرا لديها.

فإنّ الشّخصيّة الإسلاميّة إذا لم تبرز ويبرز بها المنهج الإسلاميّ في المعـرفة . . . فإنها ستبقى غير متكاملة، وإذا بقيت الشّخصيـة غير متكاملة فإنّنا لا نستطيع أن نبلغ مصافّ الغير، لأنّ الغير يقف من المشكلات الفكريّة موقف المطمئنّ اعتقادا وفكرا إلى صحّة تلك المـدارك، ونحن ما لم تتكامل شخصيـتنا نقف منها موقف المتردّد غيـر المطمئنّ، المفتون الّذي لا يمكن أن يبلغ بفتنته النّفسيّة وذبذبتـه الفكريّة مبـالغ التّفكير الّتي يبلغ إليهـا الآخـرون.

فهذه مشكلتنا الّتي ليست مشكلة الأمس بل وليست مشكلة اليوم ولـكنّها مشكلـة الغـد.

والسّـلام عليكم ورحمـة الله وبـر كـاتـه.

الإخاء والحلف

أعوذ بالله من الشّيطان الرّجيم

بسم الله الرّحمان الرّحيم

وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وآله وصحبه وسلّم

بالسّند المتّصل إلى الشّيخ الإمام الحافظ الحجّة أمير المؤمنين أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري إلى أن قال في كتاب الأدب من **جامعه الصّحيح** .

« وبه قال : حدّثنا محمّد بن صباح حدّثنا إسماعيل بن زكرياء حدّثنا عاصم قال : قلت لأنس بن مالك رضي الله عنه : أبلغك أنّ النّبيء صلّى الله عليه وسلّم قال « لا حلف في الإسلام » ؟ — فقال : قد حالف النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بين قريش والأنصار في داري » .

من الحقائق المتعلّقة بهذا الدّين الإسلاميّ الحنيف حقيقة لا تخفى ولا سبيل إلى إنكارها يقرّ بها جميع العارفين بالإسلام والدّارسين له، بين السّطحيين منهم والمتعمّقين. وبين الموالين منهم لهذه الملّة والمناوئين : ألا وهي أنّ هذا الدّين دين تبدو فيه الرّوح الاجتماعيّة بصورة خاصّة وبكيفيّة واضحة. ومعنى ذلك أنّ شأن الإنسان فيها يرجع إلى علاقته مع الإنسان يحتلّ مكانا أصليّا رئيسيّا من بين التّعاليم الإنسانيّة الأولى الّتي أقيمت عليها شريعة الإسلام. وذلك الّذي جعل الدّين الإسلاميّ يبدو من هذه النّاحية غير منسوج

ألقيت في 6 رمضان المعظم 1388/27 نوفمبر 1968

على منوال غيره من الأديان ، ولا ناسجا غيره من الأديان على منواله، فكان في هذا المعنى نسيج وحده.

نعم إنّه من المسلم لمّا كان معنى المدنية في الإنسان معنى مركوزا في طبيعته الإنسانيّة، وكان وضعه في الحياة الطّبيعيّة الأرضيّة يقتضي له الشّعور بالحاجة إلى التّعاون مع غيره، والتّناصر بينه وبين غيره، والتّعاضد مع الآدميين الّذين يعيشون عيشته، ويتأثّرون في مقاومتهم للطّبيعة الأرضية بنفس العوامل والدّواعي الّتي يتأثّر بها هو، فمن هنالك كان هذا أمرا طبيعيا في الإنسان ومنه قيل إنّ الإنسان مدنيّ بالطّبع.

وإذا كان هذا المعنى المدنيّ الاجتماعيّ أمرا ثابتا في الطّبيعة الإنسانيّة اقتضاه وضع الإنسان من الأرض فإن التّشاريع الدينيّة بصورة عامّة، وجميع التّعاليم الرّوحيّة الّتي جاءت بها الأديان ما كان واحد منها بمعزل تامّ عن هذا المعنى : وهو المعنى الاجتماعيّ، أو معني المدنيّة الإنسانيّة ولذلك فإنّ الإسلام إذا كان يمتاز بقوّة بدوّ هذه الرّوح الاجتماعيّة، وبكونها سائدة سيادة مطلقة على تعاليمه وأحكامه، فإنّ ذلك إنّما يكون مزيدا له بعد الاشتراك في ما بينه وبين غيره في أصل المعنى الّذي يجمعه وغيره.

ما انفرد به الإسلام :

فما يرجع إلى تقرير الحقيقة المدنيّة والرّوح الاجتماعيّة الإنسانيّة في الإسلام من الأمر الّذي انفرد به هو زيادته على الأديان، وعموم العناية بهذه النّاحية وشمولها، مع اشتراكه في جميع الأديان : في أصل وجودها، وأصل الارتباط فيما بين المعنى الإنسانيّ الاجتماعيّ، وبين المعاني الدينيّة الرّوحيّة، الّتي أقيمت عليها تعاليم الأديان. وإذا تأمّل الإنسان في تشاريع الإسلام وتدبّر في أنّ من التكاليف الإسلاميّة ما يجعل الفرد خاضعا لتكليف إلهيّ ، مخاطبا بطلب أو بنهي لمصلحة لا ترجع إلى ذاته، ولا تتحقّق في شخصه، ولكنّها ترجع إلى عناصر تأتلف معه في وحدة اجتماعيّة ، ولأجل ذلك الائتلاف كان مطلوبا بتلك المعاني الّتي ورد الخطاب الإلهيّ بالتوجه بها إليه، فتدبّر مثلا في قوله تعالى : "وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون"، لتبيّن له أنّ تكليف طائفة من المؤمنين بأن تهاجر ،

وإعفاء طائفة أخرى من ذلك الواجب، إنّما كان لأجل أن يكون المهاجرون في طلب العلم والدّين عائدين إلى غيرهم بالإرشاد والتّعليم الّذي من أجله، وفي سبيله، ولطلبه، هاجروا.

وما فروض الكفايات الّتي وردت في أحكام الشّريعة الإسلاميّة إلا راجعة إلى هذا المعنى، ومبنية على أنّ من المقاصد الشّرعية التّكليفيّة مقاصد يتحقّق المقصود منها بصورة تجعل قيام بعض الجماعة بها محقّقا للمقصد الشّرعي منها، ومسقطا للخطاب الإلهيّ المتعلّق باقتضائها من الأفراد الآخرين في مقابلة قيام بعضهم بها، وما ذلك إلا لاعتبار الفرد واعتبار الأمّة اعتبار الشّيء الواحد، وكثيرا ما وردت في الخطابات القرآنيّة، وفي التّعاليم النبويّة، والتّعابير الّتي تقتضي خطاب الأمّة بخطاب الجماعة الواحدة، أو اعتبار الأمّة اعتبار الموجود بالنّفس الواحدة.. وكذلك ورد في الأحاديث ما يشهد لهذا المعنى باستفاضة. ففي الحديث الصّحيح، عن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنهما، أنّه قال:

بايعت النّبيء صلّى الله عليه وسلّم على الإسلام فقال لي: «والنّصح لكلّ مسلم».

فجعل النّبيء صلّى الله عليه وسلّم باشتراط النّصح لكلّ مسلم عليه، الإخلاص في النّصيحة للجماعة، وتوليتهم، ومراقبة أحوالهم، والحرص على جريها على طريق الاستقامة، متمّما للبيعة بحيث إنّه لم يقبل بيعة جرير رضي الله عنه على الإسلام إلا بشرط أن يبايعه على النّصح لكلّ مسلم.

وإذا نحن رجعنا إلى منزلة الشّريعة الإسلاميّة من الشّرائع الأخرى بالاعتبار الدينيّ الّذي هو مقرّر عندنا فيما بين بعض هذه الشّرائع وبعض من حيث إنّنا نؤمن بها جميعا، ولا نفرّق بين شريعة وشريعة، على معنى أنّها كلّها من الله، وأنّها كلّها مشتملة على الحقّ، وأنّها كلّها آتية بالهدى والنور، ثم نظرنا إلى نسبة الإسلام من الشّرائع الأخرى على حسب اعتبارنا نحن معاشر المسلمين لشريعة الإسلام من الشّرائع الأخرى، يتبيّن لنا الوجه في أن تكون الرّوح الاجتماعيّة في الإسلام أقوى منها في بقيّة الأديان الأخرى، وأكثر شيوعا وشمولا لعموم التّعاليم الإسلاميّة والأحكام الشّرعيّة الّتي جاءت بها ديانة الإسلام. فإنّ نسبة الإسلام من الشّرائع إنما تعتبر

عندنا نسبة النّتيجة من المقدّمات، أو نسبة الغاية من السبل الّتي هي مؤدّية إليها.

الإسلام والشّرائع الأخرى :

فشريعة الإسلام شريعة محكمة، هي الخاتمة الدّائمة الّتي لا تتعرّض إلى نسخ. وذلك هو معنى العصمة الّذي عبّر بها الإمام أبو إسحاق الشّاطبي حيث صرّح بأنّ هذه الشّريعة معصومة، وأنّ الشّرائع الأخرى وإن تكن مشتملة على الحقّ، وعلى الهدى والنور، بحسب ما جاء في أصلها قبل أن يدخل عليها ما دخل من التّحريف والتّبديل، فإنه كان منظورا فيها إلى شيء آخر يختلف عن هذا المعنى من العصمة الّتي هي ثابتة للدّين الإسلاميّ، وهو معنى أنّها شرائع جزئيّة مخصوصة ومؤقّتة.

فمعنى كونها جزئيّة أنّ الخطاب بها، والتّكليف بأحكامها، ليس متوجّها للخلق أجمعين. ومعنى كونها محدودة مؤقّتة أنّها قابلة للنّسخ، وأنّ بعضها يأتي مغيّرا لبعض ما تقدّمت به الشّرائع الأخرى من الأحكام بصورة تجعل لكلّ حكم من الأحكام مبتدأ زمنيّا ومنتهى زمنيّا، بصورة تجعل الأحكام فيها منسوخة غير قارّة ولا محكمة ولا معصومة. وعلى ذلك تعتبر هذه الشّرائع، في جزئيّتها وخصوصها وانحصارها وتوقيتها، ممهّدة للشّريعة الإسلاميّة ومتقدّمة بين يديها لأجل أن تعدّ الجماعات البشريّة، جماعة جماعة، على ما بين بعضها وبعض من الافتراق ومن التّباين، لتكون تلك الجماعات كلّها مهيّأة لليوم الّذي تعلن فيه الدّعوة العامّة الجامعة الّتي تأتي بالشّريعة النّاسخة المحكمة المعصومة.

فالدّين الإسلاميّ بالنّسبة للأديان الأخرى، هو غاية الطّريق، وهو الّذي جاء — كما قال الله تعالى — مصدقا لها ومهيمنا عليها، بحيث إنّه مصدّق لما اقتضته تلك الشّرائع من الأحكام والمطالب إيجابا وسلبا ولكنّه مقرّر أنّ من ذلك ما يبقى ومنه ما ينسخ، فمقامه بالنّسبة إلى تلك الشّرائع مقام الرّقيب المعقب الّذي يعتبر مهيمنا عليها ليقرّ منها ما هو قابل للإقرار، وليزيل منها ما هو محتاج إلى الإزالة.

وإذا كان الإسلام يعتبر غاية من بين الشّرائع الأخرى ونقطة تنتهي إليها الطّرق الممهّدة الّتي تتّجه نحو تلك النقطة، فإنّه لذلك قدّم الشّرائع بين يديه لتكون تهيئة وتمهيدا. وأتى هذا الدّين السّمح في النّهاية متأخرا تأخرا يجعله متأخرا في الظّاهر متقدّما في الحقيقة لأنّ تقدّم غيره بين يديه إنّما كان تقدّم الحاجب والممهّد. وذلك هو المعنى الّذي قرّره الإسلام في وصفه نفسه بأنّه الدّين الخاتم المتقدّم، أو المتأخر المتقدّم، وهو الّذي أشار إليه قول النّبيء صلّى الله عليه وسلّم في حديث الجمعة : «نحن الآخرون السّابقون يوم القيامة». وهو المعنى الذي تفنّن الشّعراء فيما بعد في اقتباسه من هذا المعنى الاسلاميّ فجعلوا من الأشياء ما يأتي مؤخّرا تأخرا يقتضي له الأفضليّة والتّقدّم على الأشياء الّتي تقدّمت في الزّمن بين يديه. وفي ذلك يقول أبو الطّيب في خطابه للأستاذ أبي الفضل ابن العميد مادحا، ومعتزّا بصحبته ومجالسته، ومفتخرا بذلك على الّذين خلفهم من ورائه حين قصد إليه، فيقول :

من مبلغ الاعراب أنّي بعدهم	جالست رسطا ليس والإسكندرا
ولقيت بطليموس دارس كتبه	متبدّيا متحضرا متعصرا
ولقيت كلّ الفاضلين كأنّما	نسقت نفوسهم لنا والأعصرا
نسقوا لنا نسق الحساب مقدّما	وأتوا فذلك إذ أتيت مؤخّرا

وهو المعنى الّذي أعجب به أبو العلاء المعرّي فقال :

وإنّي وإن كنت الأخير زمانه	لآت بما لم تستطعه الأوائل

فهو لم يأت بما لم تستطعه الأوائل حتّى في هذا البيت لأنّه بيت مأخوذ من المعنى المتقرّر في نسبة الإسلام من الشّرائع الأخرى المتقدّمة بين يديه، وعلى هذا كانت الشّرائع مشتملة على إشعار بمقدم النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وتبشير بمجيء الشّريعة الخاتمة المعصومة الّتي يكون بها المنتهى ، كما ورد في الإنجيل.

تبشير الكتب السّابقة :

وإذا نحن تجاوزنا البشارات الّتي ذكرت لنا بلسان الصّدق في القرآن العظيم، والبشارات الّتي نقل علماؤنا النصوص المشتملة عليها من الأصول الأولى الّتي حرّفت وصحّفت وأخفي بعضها وأظهر بعض من العهدين القديم

والجديد، واقتصرنا على ما هو موجود الآن بين يدي اليهود والنّصارى، ومتعبّد به عندهم من كتب العهد القديم والعهد الجديد وجدنا بشارات كثيرة تكاد تكون صريحة في الإخبار بمقدم النّبيء صلّى الله عليه وسلّم والتّهيئة لشريعته الخاتمة لا يمكن العدول بها عن هذه المحامل الّتي تقتضيها من معاني البشارات إلا بطريقة من التّأويل البعيد السّخيف، أو بطريقة من التكلف والتّعسف هي الّتي سلكها أهل الكتابين في تأويلهم تلك البشارات الّتي تكاد تكون بشارات صريحة غير قابلة للتّأويل.

وهذا المعنى من العصمة أو القصد إلى الدّوام والخلود الّذي امتازت به الدّيانة الإسلاميّة هو الّذي اقتضى أن يكون المعنى الاجتماعيّ فيها معنى قويًّا، وأن يكون المعنى المدنيّ الّذي هو موجود في الشّرائع الأخرى موجودا فيها بصورة أصليّة أساسيّة وذلك لأنّ الصبغة الدّينيّة الّتي هي صبغة مشتركة بين الأديان جميعا، لا خلاف في ذلك، هي صبغة وردت في الجماعات الدّينيّة الأخرى مشوبة بأمور أخرى، ومختلطة مع عوامل ومقوّمات غير دينيّة، هي الّتي تقوّمت بها تلك المجتمعات، وانعقدت بها أواصر الرّوابط بين العناصر المؤلّفة للمجتمع، فكان المجتمع مؤتلفا بعوامل دينيّة وعوامل غير دينيّة ومصطبغا بصبغة دينيّة مشوبة غير خالصة، لأنّ آثار العامل الدينيّ مختلطة في مظاهرها بالعوامل غير الدينيّة. فكان من ذلك ما حصل لهذا المعنى من الاختلاط الّذي وصل المعاني الدينيّة بالمعاني غير الدينيّة بصورة جعلت تلك المجتمعات معرّضة إلى نوع من الّصراع الدّاخليّ بين مقتضيات العوامل والمعاني الّتي هي خارجة عن المعنى الدّينيّ ومنفصلة عن صبغته، وبين العوامل والمعاني الّتي هي راجعة إلى المعنى الدينيّ وغير منفصلة عنه.

أمّا في الدّين الإسلاميّ فإنّ المعنيين الدّيني والاجتماعيّ قد التحما التحاما مطلقا وتمازجا تمازجا تامًّا بصورة جعلت المجتمع الدينيّ غير راجع في مقوّماته إلا إلى عوامل على تعدّدها لا تخرج عن الصبغة الدينيّة ولا تنفصل عن العوامل والدّوافع الدينيّة فكان من ذلك أنّ المعنى الدينيّ أصبح خالصا قويًّا في المجتمع الإسلاميّ، وهو مشوب غير خالص وغير قويّ في المجتمعات الدينيـة الأخرى.

الأديان والمجتمع :

ونحن إذا رجعنا إلى هذا المعنى باعتبار الأصول الّتي قرّرها علماء النّفس وعلماء الاجتماع فيما يرجع إلى معنى المجتمعات الدينيّة يتبيّن لنا أنّ المجتمعات الدينيّة مصنّفة إلى صنفين : صنف هو المجتمع الدينيّ الأضعف، أو المجتمع الدينيّ بالمعنى العامّ غير الأخص، وهو المجتمع الّذي يكون مؤسّسا على أصول ومتكوّنا بعوامل آتية من روح التّرابط الاجتماعيّ فيه عن دواع ترجع إلى معان غير المعنى الدينيّ من العوامل النّسبيّة أو الإقليميّة أو السّياسيّة أو الاقتصاديّة أو غيرها ممّا يكوّن أصناف المجتمعات وهذا المجتمع ــ الّذي يكون مكوّنا على هذه الصّورة ــ بعامل واحد غير دينيّ أو بعوامل متعدّدة غير دينيّة ، يدخل عليه بعد تكوّنه الدّين فيكون الدّين عاملا جديدا من عوامل التّوحد الاجتماعيّ وداعية أخرى من دواعي التّرابط قد تكون أقوى من غيرها، وقد تكون مساوية لغيرها وقد تكون أضعف من غيرها بحسب الظّروف الّتي تكوّنت فيها وبحسب المعاني النّفسيّة والاجتماعيّة الّتي استمدّت منها، فينشأ من ذلك أنّ المجتمع يصبح مجتمعا مكوّنا بغير العامل الدينيّ، ولكنّه يتأثّر بالعامل الدينيّ ويتقوّى به، ويأتي العامل الدينيّ متظاهرا مع العوامل الأخرى متعاونا معها في تكوين الوحدة، وتقوية اللحمة؛ ولكنّ المجتمع لا يكون راجعا إلى العامل الدينيّ بأسباب تكوينه وعوامل التّوحّد الاجتماعيّ الّتي تحقّقت فيه.

وأمّا المجتمع الدينيّ الآخر وهو المجتمع الدينيّ الأقوى أو المجتمع الدينيّ بالمعنى الأخص فهو المجتمع الّذي لا يكون متكوّنا بأيّ عامل من عوامل التّكوين الاجتماعيّ قبل دخول العامل الدينيّ، وانّ العامل الدينيّ يكون هو المكوّن الرّئيسيّ والأساسيّ لدواعي التّرابط الاجتماعيّ الّتي تؤلّف بين الأفراد، بحيث إنّه يدفع الأفراد مباشرة بتأثيره هو وحده إلى أن يتألّف بعضهم مع بعض وأن يتعاونوا ويتعاضدوا ويتناصروا ، فيتكوّن منهم مجتمع على ذلك الأساس الدّينيّ يكون الدّين وحده هو الّذي يسيره، ويكون بقاء العقيدة الدّينيّة وحده هو الّذي يضمن بقاءه، بخلاف ما يكون في المجتمعات الأخرى فإنّه مع بقاء العقيدة الدّينيّة تأتي عوامل أخرى من دواعي الانفصال فتقضي على ذلك المجتمع بالتّفتّت والإخلال.

وإذا نحن رجعنا إلى المجتمعات الدّينيّة على هذا الأساس فإنّه يتبيّن لنا أنّ المجتمعات الدّينيّة غير الإسلاميّة في خصوصها، وفي توقيت التّعاليم الّتي تكوّنت بها، وإنّما ترجع إلى الصّنف الأوّل في الذّكر من هذين الصنفين وهو صنف المجتمع الدّينيّ الأضعف، فقد كان الرّسل موجّهين إلى أقوامهم. وقد ذكر الله تعالى كلّما ذكر نبيًّا من الأنبياء تقريبا أنّه بعث لقومه، أو قال لقومه فقال تعالى : «إنّا أرسلنا نوحا إلى قومه» وقال تعالى «وإلى عاد أخاهم هودا»، «وإلى ثمود أخاهم صالحا»، وقال جلّ ذكره : «وإلى مدين أخاهم شعيبا»، وقال في إبراهيم عليه السّلام، «إذ قال لقومه»، إلى غير ذلك ممّا يدلّ على أنّ خطاب كلّ رسول من الرّسل الآخرين إنّما كان موجّها إلى قومه، وعلى أنّ إتيان كلّ واحدمنهم بعد الآخرين لم يكن إلا على معنى أنّه يصدّق الرّسول فيما جاء به ولكنّه ينهي قيام الشّريعة الّتي جاء بها فيحلّ بعض ما حرّمه الرّسول السّابق ويحرّم بعض ما أحلّه، كما وقع من المسيحيّة بالنّسبة إلى اليهوديّة.

وإذا اقتصرنا من بين الأديان على الدّينين الكتابين الشّهيرين وهما دين اليهوديّة المبنيّ على شرائع العهد القديم ودين النّصرانيّة المبنيّ على تعاليم العهد الجديد، فإنّه يتبين لنا أنّ الوحدة القوميّة النسبيّة وهي وحدة الرّابطة الّتي تؤلف بين الأسرة الّتي تولّدت منها عشيرة ثمّ تولّدت منها قبائل ثمّ تكوّنت منها أمّة ذات شعب وهم بنو إسرائيل، إنّما كانت هي وحدها المنظور إليها بالخصوص في جميع التّعاليم والخطابات الإلاهيّة والشّرائع الّتي جاء بها موسى وجاء بها أنبياء العهد القديم من بعده ثمّ جاء بها المسيح عليهم السّلام، فموسى جاء نبيًّا لبني إسرائيل والله تعالى يقول "وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء" الآية .

والمسيح عليه السّلام إنّما جاء أيضا لبني إسرائيل كما قال الله تعالى : "وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إنّي رسول الله إليكم"، وعلى ذلك فإنّ هذا الخطاب الإلهي الّذي جاء به موسى في العهد القديم وأعقبه المسيح في العهد الجديد إنّما كان خطابا موجّها إلى أمّة مؤتلفة بعامل نسبيّ ضيّق لا يسمح لغيرها بأن يكون مشمولا في هذا الخطاب. ثمّ إنّ ما عرض للمسيحيّة من المعنى العالميّ الانتشاريّ لم يكن معنى أصليًّا

فيها ولا واردا في خطابات المسيح عليه السّلام، وإنّما كان أمرا راجعا إلى ما قام به أصحاب المسيح عليه السّلام وهم رسله وحواريّوه لمّا تفرّقوا في الأمم ونشروا دعوة المسيح وعمّموا في الدّنيا البشارة الّتي جاء بها.

ثمّ ما وقع بعد ذلك من إيمان القيصر الرّوماني قسطنطين في القرن الرّابع من التّاريخ المسيحيّ، بصورة جعلت المسيحية دين السّلطنة الرّومانية فدخلت بذلك على مجتمع سياسي له مقوّماته الاقتصاديّة والاجتماعية والسياسية. فجاء الدّين المسيحيّ عاملا أضيف إلى العوامل الأولى الّتي كوّنت ذلك المجتمع متظاهرا معها في إقامة الوحدة، على معان مختلفة، وعوامل متعدّدة يرجع بعضها إلى العقيدة الدّينيّة، ويرجع بعضها الآخر إلى عوامل منفصلة عن العقيدة الدّينيّة.

الإسلام دعوة إنسانيّة :

أمّا المجتمع الآخر وهو المجتمع الدينيّ بالمعنى الأقوى أو المجتمع الدينيّ بالمعنى الأخصّ الّذي ائتلف من أوّل مرّة على أساس الدّين ولم تكن العناصر التي ألّف بها الدّين مسبوقة بعامل من عوامل التوحّد مسّها أو تعلّق بها من قبل فإنّه قد توجّه إلى النّاس باعتبار كونهم آدميين معتمدا أشخاصهم لا جماعتهم فكانت دعوتهم بذلك دعوة إنسانيّة، لأنّه توجّه إلى الإنسان من حيث كونه إنسانا، ولم يتوجّه إليه من حيث كونه راجعا إلى رابطة من الرّوابط أو كتلة من الكتل أو متأثّرا بداع من دواعي التّرابط الاجتماعيّ سابق للدّاعي الدينيّ الّذي جاءت به تلك الدّعوة، فكانت دعوة الإسلام بذلك دعوة إنسانيّة لم يتوجّه فيها الخطاب الإلهي إلى أمّة من الأمم ولا إلى عنصر من العناصر وإنّما توجّه إلى النّاس جميعا لقوله تعالى : "يا أيّها النّاس" ثمّ جاء يقرّر العلاقات الإنسانيّة على أساس الاتّصال بين الفرد والفرد بصورة لا تحدّدها ولا تفصمها ولا تفصلها العلاقات الّتي تربط بين بعض الأفراد وبعض في روابط أخرى، وتجعلهم منتمين إلى شعوب وقبائل هي الّتي تفرّقت بها الوحدة الإنسانيّة.

فبعد أن توجّه الإسلام إلى النّاس من حيث كونهم ناسا فقط لا باعتبار عصبيّاتهم وكتلهم، وبعد أن قرّر معنى الإنسانيّة ما يشترك فيه البشر جميعا من الحقوق، الّتي منها حفظ النّفس، ومنها حرمة المعتقد، ومنها حرمة

الأعراض، ومنها حماية النّاس من الأذى، ومنها الرّحمة العامّة لجميع الآدميين، غير مخصّصة برابطة ولا متأثّرة بداع من دواعي الترابط الاجتماعي دون غيره، فإنّ هذه الدّعوة الإنسانية قد انبنى عليها أنّ الّذين خوطبوا بها، منهم من استجاب إليها ومنهم من لم يستجب. فالّذي لم يستجب إليها بقي على الحقوق الإنسانيّة الأصليّة الّتي هي حقوق الإبقاء على النّفس والإبقاء على الكرامة والإبقاء على الحريّات، فجعل السّلام أساسا لجميع العلاقات الّتي تربط البشر بعضهم ببعض، وأمّا الّذين استجابوا فإنّه قد تكون من استجابتهم الصّادرة من مختلف الأفراد وعديدهم بصورة متّحدة متلاقية ما كوّن إرادات متعدّدة متلاقية، وذلك هو أساس معنى التّعاقد. فتكوّن بتلك الاستجابة الفرديّة عقد فيما بين الأفراد المستجيبين ربط جميع الأفراد الّذين استجابوا لتلك الدّعوة الإنسانيّة بالإرادات المتوافقة المتلاقية المتجاوبة بما كوّن مجتمعا ناشئا بالاختيار، كما تنشأ العقود. وجعل أساس الرّوابط في ذلك المجتمع راجعا إلى التّعاليم الإلهيّة الّتي استجابت لها العناصر المؤلّفة لهذا المجتمع استجابة اختياريّة بعد أن تلقّوا الدّعوة الإنسانيّة العامّة الّتي آمنوا بها وكفر بها آخرون.

المجتمع الدّينيّ أقوى المجتمعات:

وعلى ذلك فإنّنا إذا صنّفنا المجتمعات كما صنّفها علماء الاجتماع المحدثون إلى مجتمعات تتمايز وتتباين بحسب عوامل التّوحد الاجتماعي بين مجتمعات نسبيّة ومجتمعات جغرافيّة ومجتمعات سياسية و مجتمعات إقتصاديّة وغيرها، ثم وضعنا أمامها المجتمع الدّينيّ فإنّه يتبيّن لنا أنّ المجتمع الدّينيّ على اختلاف صنفيه : أعني الدّينيّ الأقوى والدّينيّ الأضعف يعتبر أقوى المجتمعات، بل إنّ كثيرا من علماء الاجتماع يرون أنّ جميع العوامل من سياسيّة واقتصاديّة وغيرها إذا لم يصحبها عامل اعتقاديّ تطمئن به النّفس اطمئنانا باطنيّا إلى لزوم الارتباط مع غيرها من حيث الجهة الّتي ترتبط معها، وذلك ما يكوّن معنى العقيدة، فإنّ المجتمع لا يتكوّن.

ومن هنالك قيل إنّ جميع المجتمعات إنّما ترجع من قريب أو من بعيد إلى أساس اعتقاديّ دينيّ، بحيث إنّنا إذا وجدنا العوامل الظّاهريّة ترجع إلى علل أخرى مختلفة، فما تلك العلل إلا ظروف ومناسبات وليس الدّاعي

الحقيقيّ إلا اعتقاد الفرد أنّ من ضرورته أن يتعاضد وأن يتآخى مع الأفراد الآخرين في الرّابطة الّتي تؤلّف بينه وبينهم في ذلك المعنى الّذي أساسه دائما معنى اعتقاديّ.

وكذلك يبدو لنا أنّ المجتمع الدينيّ يمتاز بأنّه إذا كان غيره من المجتمعات يحصل بعامل واحد مفرد فإنّ المجتمع الديني لا يحصل فيه التوحّد الاجتماعي إلا بعوامل متعدّدة لا يمكن أن تكون أقلّ من ثلاثة عوامل : وهي عامل الاعتقاد، وعامل العبادة، وعامل تحديد العلاقات الاجتماعيّة.

أما عامل الاعتقاد فهو الأساسيّ والأصليّ لأنّه الّذي يرجع إلى معنى الدّين، لأنّ الدّين إنّما هو عبارة عن مجموعة من القضايا التّصديقيّة ترجع إلى عالم الغيب، ممّا لا يستقلّ بالحكم فيه العقل ولا الحسّ ولا الغريزة، فيكون حصول الاعتقاد عند فرد وشعوره بأنّ ذلك الاعتقاد بنفسه موجود عند فرد آخر داعيا من دواعي التّرابط الاجتماعيّ فيما بين هذين الفردين، بناء على أنّ ذلك الإدراك الثّاني، الّذي يرجع إلى العالم الغيبيّ والّذي يعتبره كلّ واحد أشرف ما تنطوي عليه نفسه من المدارك، يعتبر مؤلّفا فيما بين الفرد والفرد باعتبار أنّ اتّحاد المعنى الأشرف في مدارك كلّ منهما يجعل اتّحادهما وترابطهما تابعا لذلك الاتّحاد.

وهذا العامل وهو العامل الاعتقاديّ هو عامل مّطرد في جميع الدّيانات وهو الّذي تنبعث منه جميع الوحدات الاجتماعيّة الّتي تكوّنها العوامل الدينيّة وتصير مجتمعات دينيّة بالمعنى الأقوى والأوضح.

وأمّا العامل الثّاني وهو عامل العبادة فإنّه يتصنّف إلى صنفين ويتفرّع إلى فرعين، وهما : العبادة الفرديّة، والعبادة الجماعيّة، وهو أيضا مّطرد في جميع الأديان، وكثيرا ما يكون هذا المعنى الثّاني، وهو عامل الشّعور بوحدة العبادة فردا وجماعة، ممهّدا للمعنى الثّالث أو العامل الثّالث من عوامل التوحد الاجتماعيّ، وهو تحديد العلاقات الاجتماعيّة، لأنّ تلاقي الأفراد في عبادتهم لأجل إقامة العبادة الجماعيّة من شأنه أن يكوّن لهم حاجات مشتركة من الحاجات الماديّة ولو في تعيين الأرض الّتي يجتمعون فيها للعبادة وفي تمهيد الّطريق الّذي يؤدّي بهم إلى تلك الأرض وفي ضبط السّاعة الّتي يتلاقون فيها ممّا يكوّن تحديد علاقات اجتماعيّة ماديّة تكون

متفاوتة بين الأديان، ويكون منها الشّامل ومنها المقصور على بعض النّواحي من العلاقات الاجتماعيّة فقط.

وفي هذا المعنى وهو العامل الثّالث من عوامل التّوحّد الاجتماعيّ الّذي هو تحديد العلاقات بين أفراد المجتمع يمتاز الدّين الإسلاميّ على غيره من الأديان بذلك المعنى الّذي ابتدأنا بتقريره آنفا، وهو أنّ تحديد العلاقات الاجتماعيّة غير شامل في الأديان الأخرى وهو متفاوت بين بعضها وبعض قد يكون في بعضها أكثر اطرادا منه في البعض الآخر ولكن لا يشمل جميع نواحي الحياة الاجتماعيّة بل يكون متناولا لبعض ممّا يعتبر قريبا من المعنى العباديّ وغير متناول للبعض الآخر ممّا يعتبر بعيدا عن المعنى العباديّ ومنفصلا عنه.

المعنى الاجتماعي في الإسلام :

وأمّا في الإسلام فإنّ هذا المعنى يعتبر مطردا اطرادا شاملا، بحيث إنّ كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعيّة للفرد هي متعلّق لأحكام دينيّة تجعلها راجعة إلى العامل الثّالث من عوامل التّوحد الاجتماعيّ، وهو عامل تحديد العلاقات الاجتماعيّة، ففي الإسلام لا ينفكّ المعنى الاجتماعيّ عن المعنى العباديّ أبدا. فالمعاني الّتي تبدو اجتماعيّة أو تبدو راجعة إلى أمور قوامها علاقة الإنسان بالإنسان هي منظور إليها في الإسلام على غير هذا المعنى. وإنّما هي منظور إليها على معنى أنّها أفعال من المكلّف يتعلّق بها الخطاب الإلهي الّذي يقتضي الفعل أو التّرك أو الإباحة بصورة تجعل المجتمع الإنسانيّ متعلقا، ولا تجعله موضوعا.

أمّا الموضوع الّذي منه ترجع تلك الأعمال إلى الامتثال لمعنى التّكليف الإلهي والاستجابة للخطاب الالهي المتعلق بفعل المكلّف فهو الّذي يجعل الدّين موضوعا لها وحده ويجعل غير الدّين من المعاني الإنسانيّة متعلّقا بذلك الموضوع وراجعا إليه، وهذا المعنى هو الّذي من أجله لم تكن الشّرائع المنسوخة غير المحكمة وغير المعصومة شاملة لتحديد العلاقات الاجتماعيّة، لأنّ عدم شمولها لتحديد العلاقات الاجتماعيّة يجعل من بعض النّواحي الّتي لم تشملها ما قد يكون طاغيا على المعنى الاجتماعيّ الّذي أتى به الدّين، ويكون قاضيا بانحلال المجتمع الدينيّ أو تفتّته.

توسيع الرّوابط الاجتماعيّة :

ولمّا كانت هي زائلة ومنظورا فيها إلى أمد معيّن، فإنّ وجود العنصر الّذي من شأنه أن ينهي قيام الحكم الدينيّ لا يكون متنافيا مع حقيقتها الذّاتيّة الّتي هي حقيقة مؤقّتة. وأمّا الشّريعة الدائمة الّتي هي محكمة ومعصومة غير منسوخة فإنّها ضروريّة البقاء، وإذا كانت ضروريّة البقاء فإنّها تكون غير قابلة لأن تتعرّض إلى ما من شأنه أن يأتي على المعنى الاجتماعيّ الّذي أسّسه الدّين فيكون قاضيا عليه بالافتراق أوبالانحلال، ولذلك لزم أن تزول جميع الشّوائب عن هذا المجتمع الدّينيّ بالمعنى الأكمل، وأن يعتبر بقاؤه منوطا ببقاء جامعة لا تكون متعرّضة إلى معاني الافتراق الّتي قد تأتي على الوحدة الدينيّة فتهدمها وتعصف بها، فالإسلام اقتضى بالضّرورة أن يكون تعلقه بتحديد الروابط الاجتماعيّة تعلّقا شاملا حتّى لا تكون الوحدة الّتي أسّسها الدّين معرضة إلى الانحلال بما يعرض بين الشّوائب غير الدينيّة وبين داعية التّرابط الاجتماعيّ الّتي هي آتية من الدّين من تناف يجعل تلك المعاني متمالئة على المعنى الدّينيّ، وقاضية عليه بالاضمحلال.

وفي هذا المعنى من الاتجاه المباشر إلى تحديد العلاقات الاجتماعية وشمولها شمولا مطّردا، فإنّ الدّيانة الإسلاميّة لم تهدم المجتمعات القائمة ولم تقض على عوامل التّرابط الاجتماعيّ الّتي هي موجودة بين البشر ولكنّها تجاوزتها فوسّعت معناها، وأحكمت الرّبط فيما بين بعضها وبعض، ولم تجعل منها غاية تنتهي إليها الارتباطات بين البشر، ولكنّها جعلتها منسّقة في رباط أعلى هو رباط الجامعة الكبرى الّتي تقوم على اعتبار تلك المجتمعات الجزئيّة ولكنّها لا تقنع بها ولا تجعلها غاية. فوحدة العائلة ووحدة القبيلة، ووحدة الوطن، ووحدة القوم، قد اعتبرها الإسلام كلّها، وجاءت تشاريعه وتعاليمه مبنيّة على الإقرار بها، واعتبارها، وعلى التوسّع في معناها، والسّير بها إلى معنى يلائم بين بعضها وبعض، ولا يجعل من بعضها منافيا للآخر ولا محاربا له، فاعتبر العائلة وجاءت أحكام الدّين الإسلاميّ مهتمّة بالأسرة وبإحكام نظامها وبتقرير الحقوق والواجبات فيما بين أفراد الأسرة : ممّا بين الزّوج والزّوجة، وبين الوالد والأولاد، وبين الأولاد والوالد، إلى غير ذلك من المعاني الرّابطة لوحدة الأسرة، والأحكام الّتي هي مقرّرة لبقائها وحافظة لكيانها. وتكرّرت في تعاليم الدّين

الإسلاميّ الوصاية بالرّحم، وتأكيد صلة الرّحم بمعنى جعل الرّابطة العائليّة الّتي هي مبنيّة على الرّحم رابطة معتبرة ومنظورا إليها في أحكام الإسلام، ولكنّها غير مقتصر عليها، ولا واقف الأمر دونها ثم جعل القبيلة معتبرة كذلك في معان كثيرة من معاني العائلة، ومعاني القسامة، ومعاني الميراث بالتّعصيب، إلى غير ذلك من الأحكام الّتي اعتبرها كيان القبيلة، وجعل الرّابطة الوطنيّة كذلك معتبرة اعتبارا أكيدا، فجاءت الوصيّة بمحبّة الأوطان، وجاءت الوصيّة برعاية حقوق الجار، وورد عن النّبيء صلّى الله عليه وسلّم شيء كثير فيما يتعلّق بحبّه لمكّة، وحنينه إليها، وإلى معالمها، وحنينه إلى ماء زمزم. وورد شيء كثير من ذلك أيضا يقتضي محبّة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم المدينة الّتي هي وطنه الثّاني ودعاءه لها ولأهلها، إلى غير ذلك ممّا هو مستفيض معروف، ممّا اعتبر فيه المعنى الّذي يجعل الوطن محبوبا لكنّه لا يجعله غاية من المحبّة ولا فاصلا بين المعنى الاجتماعيّ الأعلى وهذا المعنى من التّلاقي في حبّ الوطن وإيثاره وفدائه.

القوميّات في الإسلام :

وفي القوميّات جاءت تعاليم الإسلام أيضا تقتضي اعتبار القوميّة، فقد اعتبر النّبيء صلّى الله عليه وسلّم وحدة العرب، واعتبرها وحدة نسبيّة للجامعة الكبرى، وأوصى بمحبّة العرب وتولّيهم ففي حديث سلمان رضي الله عنه أنّ النّبيء صلى الله عليه وسلّم قال له : « يا سلمان لا تُبغضني فتفارق دينك فقال له سلمان رضي الله عنه : يا رسول الله كيف أبغضك، وبك هدانا الله، فقال : «تبغض العرب فتبغضني ببغضهم» وهو حديث أخرجه الإمام الترمذيّ في جامعه.

وفي حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو أيضا في جامع الترمذيّ : "من غشّ العرب لم يدخل في شفاعتي ولم تنله مودّتي". وكما اعتبر وحدة العرب وقوميتهم، فإنّه اعتبر وحدة غيرهم من الشّعوب الّتي دخلت في الإسلام، فقد ورد : « لو كان الإيمان منوطا بالثريّا لتناوله قوم من فارس » أخرجه التّرمذيّ أيضا.

وعلى هذا يمكن الجمع بين المعاني الّتي اقتضت عدم الاعتراف بهذه الرّوابط وبين المعاني الّتي اقتضت تأكيدها، فإنّ عدم الاعتراف بها يرجع إلى معنى أنّه لا يعترف بأنّها غاية وأنّها ليست مفرّقة ولا فاصلة ولا مشتّتة

للجماعة، والوصاية بها ترجع إلى معنى أنّها مرحلة في سبيل الوحدة الكبرى وليست غاية في ذاتها ولكنّها طريق إلى غيرها، فالمعنى حينئذ يدور على معنيي القطع والوصل، فكلّ ما كان قاطعا عن الجامعة الكبرى كان مذموما، وكلّ ما كان متّصلا بالجامعة الكبرى كان محمودا. وأصل هذا يرجع إلى قوله تعالى : «وتعاونوا على البرّ والتّقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» . فكذلك هذه الرّوابط إذا كانت راجعة إلى معنى البرّ والتّقوى اللّذين جاء بهما الدين فهي روابط معتبرة على معنى أنّها تعيش في نطاق الوحدة الكبرى، وإذا كان على معنى أنّها مفرّقة وفاصلة ومشتّتة فهي مرفوضة ومردودة لأنّ الوحدة الكبرى يجب أنّ تتقوّم منها لا أن تكون متنافرة معها.

العصبيّات ووضعها :

وهذا المعنى هو الّذي خرّج عليه حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه وهو الّذي أخرجه مسلم أنّ النبيء صلّى الله عليه وسلّم قال : «لا حلف في الإسلام وأيما حلف في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدّة»، فهذا المعنى يقتضي هدم الأحلاف باعتبار، وإثباتها باعتبار آخر. فالأحلاف الّتي تكون مفرّقة لوحدة المسلمين ومبنيّة على معنى عصبيّات بغيضة هي الّتي نفيت، والأحلاف الّتي تكون راجعة إلى معنى التّعاون على البرّ والتّقوى وخدمة مبادىء الدّعوة الإسلاميّة ودعم كيانها هي الّتي تكون محمودة، ولو كانت حاصلة قبل الإسلام وسابقة له، مثل الأحلاف الّتي في الجاهليّة : حلف الفضول وحلف المطيّبين وغيرهما من الأحلاف الّتي كانت مبنيّة على التّعاون على الخير والحقّ وإغاثة الملهوف ومقاومة الحرب وإشاعة السّلام، إلى غير ذلك من المعاني الّتي جاءت بها الدّعوة الإسلاميّة واعتبرت أساسا لها. وهذا يرجع إلى معنى العصبيّات، فإنّ العصبيّات بذاتها قد تكون عصبيّات مذمومة، وقد تكون عصبيّات محمودة، فإذا كانت العصبيّة متّجهة إلى حيث تتلاقى مع المعاني الكبرى الّتي جاءت بها الدّعوة الإسلاميّة وأقيمت عليها جامعتها فهي عصبيّة ممدوحة وهو ما ورد في حديث واثلة بن الأسقع رضي الله عنه أنّه قال للنّبيء صلّى الله عليه وسلّم «ما العصبيّة ؟ — يعني الّتي نهي عنها — فقال : «أن تعين قومك على الظّلم». وورد في حديث سراقة بن مالك الّذي أخرجه أبو داود : «خيركم المدافع عن عشيرته

ما لم يأثم». وبهذا يتبيّن أنّ المقياس في جميع هذه الرّوابط من الأحلاف والعصبيّات وغيرها لا يرجع إلى صورها وأشكالها ولكن يرجع إلى معانيها وأرواحها، فكلّ ما كانت روحه روح الدّين الإسلاميّ وكان مقرّبا لطائفة من المسلمين، أو من البشر عموما، بعضهم على بعض على أساس أعمال يمدحها الإسلام ويدعو إليها كان محمودا، وكلّ ما كان مبنيًّا على معان من شأنها أن تفرّق أو أن تدعو إلى البغضاء أو أن تشيع الفواحش، كان مذموما.

وعلى ذلك يمكن الجمع بين متعارض الأحاديث فالحلف الّذي كان في الجاهليّة والّذي أشار النّبيء صلّى الله عليه وسلّم ألى أن الإسلام لم يزده إلا شدّة، هو في الغالب من الأحلاف الّتي عقدها قبائل من العرب بدعوة من حكمائهم وعقلائهم كانت نتيجة لما لاقوا من أهوال الحروب وما أصاب مجتمعاتهم من ويلات كانت الحرب منسبّبة فيها، فجاء الإسلام يؤيّدها ويقرّها. وتلك من أمثال الأحلاف الّتي ذكرها زهير في معلقته، والّتي ذكرها الحارث بن حلزة في معلّقته أيضا، وغيرها، والأحلاف الأخرى الّتي هي عبارة عن عقود عدوانيّة أو عن دعاو باطلة من شأنها أن تجعل الفرد متحالفا مع الجماعة على معنى أنّه صار منهم، وأنّهم ينصرونه ظالما أو مظلوما، وأنّهم يورّثونه وإن لم يكن من قرابتهم. فهذا من الباطل الّذي جاء الإسلام بإبطاله لأنّه لا يقرّ ظلما ولا يقرّ باطلا ولا زيفا. فكما أبطل الإسلام أحكام التّبنّي أبطل أحكام هذا الولاء الّذي يجعل الواحد منوطا بقبيلة غير قبليته كما قال الشّاعر الجاهلي :

موالي حلف لا موالي قرابة   ولكن قطينا يسألون ألا تساويا

الفرد في الإسلام :

وفي هذا الاعتبار الّذي يعتمد في التّفرقة بين العصبيّات أو الأحلاف الّتي يذمّ منها ما يذمّ ويمدح منها ما يمدح ينبغي أن يرجع إلى ملاحظة معنى الشخص أو الذّات ونسبته من المجتمع. وذلك هو موضوع البحث الّذي يتعلّق به الحديث الّذي جعلناه موضوع تعليقنا في كلامنا هذا، فإنّ الشّخصية تعتبر زائلة متلاشية في بعض المجتمعات بحيث إنّ الوحدة تعتبر أساسا ويعتبر شعور الشّخص بحقيقته الذّاتية منشقّا من روح الوحدة، وقد تعتبر أساسا لتلك العلاقات بحيث إنّ شعور الجماعة بوحدتها يكون مستمدّا من

شعور الشّخص بذاته وراجعا إلى شعور الشّخص بذاته، فجاءت الدّعوة الإسلاميّة تؤكّد الشّخصيّة الفرديّة للإنسان وتجعلها مدد الشعور بالذّات شعورا فرديا أوّلا ثمّ شعورا اجتماعيا مرتّبا عليه. وعلى ذلك جاء هدم الحواجز الّتي تحول بين الشّخصيّة وبين البروز في مجال الشّعور الاجتماعي من التعلّق بالسّيادات الوطنيّة والقوميّة أو التعلّق بالأقاليم أو التّعلّق بالأنساب على معنى يجعل كلّ حقيقة من هذه الحقائق مباينة للحقائق الأخرى ومنفصلة عنها. ففي اتّحاد المسلمين نرى المثل الأوّل أو المثل الأكمل هو الّذي جرى في مؤاخاة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بين المهاجرين والأنصار: فإنّ المهاجرين الّذين هم من قريش قد هاجروا، وقطعوا أقوامهم، وأصبحوا أعداء لقريش الّذين هم منهم، محاربين لمكّة الّتي هي وطنهم. والأنصار الّذين هم من الأوس والخزرج، من المدينة المنوّرة، قد أصبحوا موحّدين فيما بين بعضهم وبعض أوسا وخزرج، وموحّدين مع إخوانهم المهاجرين، ومتخلّين عن معاني الخصوصيّة والإيثار الّتي تربط بينهم وبين وطنهم أو مدينتهم، وعلى ذلك تكوّن الوطن الإسلاميّ الأوّل تكوّنا حقيقيا على أساس أنّ الوطن يستمدّ حقيقته من كيان الأمّة لا أنّ الأمّة تستمدّ حقيقتها من كيان الوطن وحدوده التّرابيّة. وعلى ذلك سميت المدينة المنوّرة الّتي ألّفت هذا المجتمع المثاليّ الأوّل «المدينة»، كأنّه إلهام إلهيّ أو وحي صريح ساق النّبيء صلّى الله عليه وسلّم إلى أن يسميها باسم يشير إلى معنى المدينة الفاضلة الّتي لم تزل حلم الفلاسفة والحكماء منذ زمان، فتكوّن على هذا الأساس الشّخصيّ الإنسانيّ المجتمع الإسلاميّ الأوّل، وبدت فيه الشّخصيّة الفرديّة للمسلم متوجّهة إلى الرّباط الاجتماعي الّذي يصل بين الشّخص والشّخص في محيط العلاقات الاجتماعيّة، الّتي هي مستمدّة من روح الوحدة الدينيّة الجامعة. وقد جاءت آيات القرآن العظيم وأحاديث النّبيّ صلى الله عليه وسلّم تقتضي بدعم هذا المعنى وتقويته. فقال تعالى: «إنّما المؤمنون إخوة». وقال النبيء صلّى الله عليه وسلّم في حديث ابن عمر المخرج في **الصّحيحين**: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة»، وحديث أبي موسى الأشعريّ الّذي في **الصّحيحين** أيضا: «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضا» وعلى ذلك مضى المثل

الواقعيّ للتّاريخ الإسلاميّ فطالما عرض هذا المجتمع إلى زلازل وأزمات وعواصف، ولكنّه بقي ثابتا نظرا إلى أنّ روحه الّتي قام بها والّتي عاش بها هي روح رابطة موحّدة ترجع إلى التّناسق بين المعنى الحيوي الاجتماعيّ وبين المعنى الدّينيّ، نظرا إلى أنّ الحقيقة الاجتماعيّة فيه ليست إلا متولّدة من الحقيقة الدّينيّة.

هدف السّؤال :

وبهذا الاعتبار من التّفرقة بين الأحلاف والعصبيّات والرّوابط المحمودة وغير المحمودة، توجّه عاصم بن سليمان الأحول من التّابعين إلى أنس ابن مالك رضي الله عنه يسأله : أبلغه أنّ النّبيء صلى الله عليه وسلّم قال : لاحلف في الإسلام ؟ وهذا التّوجه إنّما يدلّ على أنّ الشّعور باستشكال هذا المعنى وبخفاء وجه التّفرقة بين ما هو مقبول محمود وبين ما هو مردود مذموم من الرّوابط والأحلاف والعصبيّات، إنّما كان توجّهه بهذا السؤال، الّذي ظاهره سؤال عن بلاغ هذا لأنس : أبلغه؟ قصد إلى السؤال عن حقيقة مضمون ما بلغه : هل هو أمر وارد حقيقة في الإسلام أو غير وارد. فكما أنّ الجملة الخبرية تستعمل في فائدة الخبر وهي المضمون الحكميّ وتستعمل في لازم الفائدة، وهي علم المتكلّم بها فإنّ الجملة الإنشائيّة هنا وهي الجملة الاستفهاميّة إنّما وردت على معنى أنّ السّؤال في ظاهره متعلق بمعرفة المخاطب بالحكم، وهو في باطنه راجع إلى تصحيح الحكم في ذاته.

وإنّما كان التوجه في ذلك إلى أنس نظرا إلى أنّه مظنة المعرفة لما هو معروف مشهور من ملازمته للنّبيء صلّى الله عليه وسلّم وفوزه بخدمته ورضاه، وأنه الذي يرجع إلى البيت الذى كانا لنبى صلى الله عليه وسلم يرعاه ويحبه ويتولاه، وهو بيت أمه أمّ سليم، وزوج أمه أبي طلحة الأنصاريّ. وإلى ذلك المعنى يشير أنس بقوله في جواب السؤال : حالف النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بين قريش والأنصار في داري. فقوله «في داري» ورد في بعض الرّوايات وهي الّتي أخرجها الإمام البخاري هنا هكذا بالإفراد، وورد في بعضها بالجمع «في دارنا» وهي دار أبي طلحة وأمّ سليم. وإنّما جاء ذكر الدّار هنا لنكتتين لا تتزاحمان الأولى التّأكيد والتّثبيت، كأن يقول الإنسان : شهدت هذا بعينيّ وسمعته بأذنيّ، والثّانيّة أنّ هذا البيت

الّذي أشار إليه أنس بقوله «داري» أو «دارنا» إنّما هو بيت مبارك، بارك النّبيء صلّى الله عليه وسلّم فيه، وصلّى فيه، ودعا لأهله بالخير والبركة، فكان ذكر وقوع الحلف فيه إشارة إلى أنّه وقع في مكان فاضل ليس من شأنه أن تقع فيه إلا الأمور الفاضلة، كما وقع من بعض التّابعين لمّا سئل: أيجب على الشّارب أن يجلس؟ فقال: شرب النّبيء صلّى الله عليه وسلّم من زمزم واقفا، فأجاب ضمنيا بأنّ الشرب غير جالس قد وقع من أكرم الشّاربين لأكرم مشروب.

وكما ورد اختلاف في الرواية بين الإطلاق الّذي ورد في رواية المصنف هنا وهو «داري» أو «دارنا»، وبين التّقييد بقوله «مرّتين أو ثلاثا». وهذا يقتضي التّكرّر الحقيقيّ على احتمال، ويكون ذلك التّكرّر راجعا إلى تعدّد الأشخاص الّذين آخى النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بينهم، وخالف فيما بين واحد منهم والآخر ممّا أخرجه البخاري تحت التّرجمة قبل هذا الحديث تعليقا أو إسنادا من مؤاخاة النّبيء صلّى الله عليه وسلّم بين سلمان وأبي الدّرداء، ومؤاخاته بين عبد الرحمان بن عوف وسعد بن الرّبيع رضي الله عنهم جميعا، وإمّا أن يكون التعدّد مرّتين أو ثلاثا راجعا إلى معنى الكناية بالتّثنية وبالجمع على معنى التّكرر بدون نظر إلى خصوصيّة العدد. وعلى ذلك يكون ذكر العدد غير مقصود ولا مفهوم له ولا ينطق، أو للشكّ. وإنّما تكون للتّرديد على معنى أنّه يكنّى عن ذلك بالمرّتين أو الثّلاث ويجعل ذكر الثّلاث بعد المرّتين قرينة على أنّ المراد بالمرّتين مطلق الكثرة والتّعدّد كما نقول: غير مرّة، وذلك وإن كان من لوازم التعدّد فإنّه أخذ شيئا من لوازم المشبّه به وجعله قرينة على التّشبيه على طريقة الاستعارة المكنية. وهذا المعنى وهو استعمال اسم العدد تمثيلا للكثرة ولا سيّما في التّثنيه قد ورد في مواطن كثيرة منها قوله تعالى: «ثم ارجع البصر كرّتين» ومنها حديث البخاري في الكلمات الّتي حثّ عليها النبيء صلى الله عليه وسلّم وعلى التّعلّق بها. وعبّر عنها بالكلمتين وإن كانت كلمات وذلك في حديث: «كلمتان حبيبتان إلى الرّحمان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده. سبحان الله العظيم».

دعـاء

اللّهمّ كما شرّفت هذه الملّة فجمعت جامعتها بكلمتك، وجعلت اخوتها

من نعمتك، وطهّرتها من حمية الجاهليّة، وسموت بها فوق روابط العصبيّة فأدم عليها بفضلك رابطة الإخاء، ولا تزحزحها عن منزلة السّيادة القعساء. اللّهمّ إنّك قلت — وقولك الحق — «وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم، وما كان الله معذّبهم وهم يستغفرون» فها نحن أولاء نستحضر النّبيء صلى الله عليه وسلّم في هديه وسنّته، ونجأر إليك بالتّوبة والاستغفار كلّ من ذنبه وحوبته، فاغفر لنا فإنّه لا يغفر الذّنوب إلا أنت. اللّهمّ لا تجعل من خطايانا حائلا بيننا وبين أبواب رحمتك، واجمع قلوبنا على طاعتك، ووفقنا لإقامة وحدة ملّتك، وأعنّا على تخليص الحرم القدسيّ بعظيم قدرتك. اللّهمّ وأدم توفيقك ورعايتك، وكلاءتك وحمايتك، على مولانا أمير المؤمنين الحسن بن محمد، طيب الحسب كريم المحتد، واجعل من قدوة أبيه وأسلافه رائد خير له في كلّ سبيل، واجعل أخوّته مع الرّئيس التونسي الجليل، مصدرا لكلّ فعل جميل، عن كلّ رأي أصيل، وقوّة لإنقاذ القدس والصّخرة والخليل، بما ضمنت من فضل ونعمة ينقلب بهما الّذين قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل.

الفهارس



فهـرس الآيـات القـرآنيـة

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
واذ قال عيسى ابـن مريم يـا بنـى اسرائيل انى رسول الله اليكم	6	الصف	188
واذ قال موسى لقومه يا قوم	20	المائدة	188
والى ثمود أخاهم صالحا	61	هود	188
والى عاد أخاهم هودا	50	هود	188
والى مدين اخاهم شعيبا	84	هود	188
واقيموا الصلاة	43	البقرة	155
والذين يؤمنون بما انزل اليك	4	البقرة	148
وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك	116	الانعام	154
وتعاونوا على البر والتقوى	2	المائدة	195
والضحى والليل اذا سجى	1 ـ 2	الضحى	150
وعنده مفاتح الغيب ...	59	الانعام	154
ولقد استهزىء برسل من قبلك	10	الانعام	154
ولقد نعلم انك يضيق صدرك	97	الحجر	156
وما أدراك ما ليلة القدر	2	القدر	138
وما قدروا الله حق قدره ..	91	الانعـــام	I54
وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم	33	الانفال	200
وما كان المؤمنون لينفروا كافة	122	التوبة	182
وما محمد الا رسول الله	144	آل عمران	148
ومن يبتغ غير الاسلام دينا	85	آل عمران	48
يأيها الذين آمنوا	104	البقرة	151
اليوم اكملت لكم دينكم .	3	المائدة	58

فهـرس الاحـاديث النبـويـة

فهـــرس الاعـــلام

ـ) علامة التساوى = تفيد معنـــى (انظـر)

ـ) الفاصلة بين علمين متحدى المدلول تشير الى انهما وردا فى الكتاب بكلتا الصيغين .

ـ) ما بين قوسيـــن (   ) زيادة ايضاح .

فهرس الأقوام والجماعات والمذاهب والفرق

فهــرس البلدان والمدن والأماكن

فهــــرس الكتب

– ن –

– و –



فهـرس المحاضرات وموضوعاتهـا